Ph. Sp.
635

Ph. sp. 635

Petersohn

Philos.

~~Philos. Noviss. 2444.~~

R

Abhandlung

über die

Construction des Wissens

von

Carl Petersohn.

R

Der höchste Genuß der Seele ist: durch die Wissenschaft bis zur Anschauung der vollkommenen, allesbefriedigenden und in sich fassenden Harmonie gedrungen zu seyn, deren Erkenntniß jede andere so weit übertrifft, als das Ganze vortrefflicher ist, als der Theil, das Wesen besser als das Einzelne, der Grund der Erkenntniß herrlicher als die Erkenntniß selbst.

Schelling.

Mannheim und Heidelberg
bei Schwan und Götz.
1806.

Ueber die Idee der Philosophie.

Die Einheit der beiden Seiten des Realen und Idealen aufzufassen, die Identität von der Natur und dem Geistigen darzustellen, ist die höchste Aufgabe der Philosophie. Und dann erst, wann es dem Philosophen gelungen ist, zu jener Höhe der Identität sich zu erheben, vermag er die mannigfachen Verzweigungen zu verfolgen, in denen diese, sich unendlich verschlingend, ewig sich erhält. Aber so wie die Natur, folgend dem unwandelbaren Gesetz, aus der Entzweiung zur Einheit fortschreitet, aus der Duplicität in die Identität sich gebiehrt; so mußte die Philosophie, bewußtlos jenem Schema gehorchend, in die beiden entgegengesetzten Seiten zerfallen, ehe sie vom Identitätspunct das Ganze überschauen konnte. Ich sage bewußtlos: Denn so wie keine Einsicht in das Einzelne, ohne in Besitz der Totalität zu seyn, möglich ist; so kann erst von der Spitze herab die Nothwendigkeit und die Art der Entgegensetzung begriffen werden. Mit andern Worten: Die Philosophie mußte erst real und ideal seyn, ehe sie identisch werden konnte.

Wie die ganze Mathematik nichts als das Gespenst der Philosophie ist, so sind jener ihre Figuren und Zahlen die idealen Nachbilder der Sätze in dieser. Aber durchs Wesen erst erhält die Form Bedeutung, und in der Form wird das Wesen zu Tage gebohren.

Das klarste Bild der Einheit und Allheit der Philosophie ist der Kreis. Was ist das Wesen des Kreises? Kannst du dir den Mittelpunct ohne die Peripherie, und die Peripherie ohne den Mittelpunct denken? Weder der Mittelpunct ist der Kreis, noch die Peripherie ist der Kreis. Er besteht nur in ihrer Vereinigung, und zerfällt ganz, sobald das Eine nicht in seiner Beziehung aufs andere begriffen wird. Denn die Peripherie besteht nur durch den Mittelpunct, und der Mittelpunct ist undenkbar ohne die Peripherie. Nimmst du den Mittelpunct heraus, so hört er auf, Mittelpunct zu seyn, und ist ein einzelner Punct, und die Peripherie, da es nur der Mittelpunct war, der sie zur Peripherie machte, fällt in unendlicher Zerstreuung auseinander. Hebst du die Peripherie auf; so verschwindet diese, und der Mittelpunct, da es nur die Peripherie war, die ihn zum Mittelpunct machte, hört auf, es zu seyn. Nur dann hast du einen Mittelpunct als Mittelpunct, wann du die Peripherie begreifst, und nur dann eine Peripherie als Peripherie, wann du den Mittelpunct fassest. Denn Eines wird erst durch das Andere das, was es ist, die Peripherie — Peripherie durch den Mittelpunct, und der Mittelpunct — Mittelpunct durch die Peripherie. Die Peripherie ist das Seyn oder das Reale des

Kreises; der Mittelpunct der Begriff oder das Ideale desselben. Nur in der innigen Verschmelzung des Seyns und des Begriffs ruht die Idee des Kreises; aber nur, wer im Besitz der Idee ist, vermag die Nothwendigkeit der beiden in ihr zusammenfliessenden Glieder einzusehen. Beide stehen nicht in einem Causalverhältniß zu einander, eins wird mit- und in dem andern gebohren.

So verhält es sich mit der Philosophie. Auch sie beruht auf der Identität des Realen und Idealen, wie der Kreis; auch in ihr kann die Einsicht der Nothwendigkeit dieser Verbindung nicht erhalten werden, ohne schon der Idee derselben sich ermächtigt zu haben. Auch in ihr erhält das Reale nur durch das Ideale, und das Ideale durch das Reale Bedeutung und Wesen; und die einseitige Auffassung des Einen oder des Andern für sich muß eine einseitige und eben daher mißlungene Darstellung der Philosophie zur Folge haben. Die Philosophie ist nicht Realismus ohne Idealismus, noch Idealismus ohne Realismus, so wenig wie der Kreis Peripherie ohne Mittelpunct, noch Mittelpunct ohne Peripherie. Ohne Realismus gibt es keinen vollständigen, also gar keinen Idealismus, und ohne Idealismus keinen Realismus.

Von Zeit zu Zeit erhoben sich gottbegeisterte Männer, die, zur lebendigen Anschauung des Absoluten gelangt, das Wesen der Philosophie ergriffen, und der Mitwelt und Nachwelt die neue Weisheit verkündigten. Aber sie theilten meist miteinander das gewöhnliche Schicksal, daß sie entweder nicht verstanden wurden,

weil es den Übrigen nicht auch vergönnt war, zur Quelle vorzudringen, oder doch nur einseitig aufgefaßt, weil man genug gethan zu haben glaubte, wenn man nur den einen Theil des Ganzen erfaßte. Allein auf diese Weise konnte man nie zum Letzten und Ersten gelangen. Weil das Einzelne erst durch das Ganze seine Wiedergeburt zu einem neuen Leben erwartet; so mußte es, aus der organischen Verbindung gerissen, wieder absterben.

Die Philosophie ist also weder Realismus noch Idealismus für sich; sie ist das Eine nur in dem Andern und durch das Andere. Wird der Realismus ausser der Identität mit dem Idealismus aufgefaßt, so wird er zum Dogmatismus; wird der Idealismus ausser der Identität mit dem Realismus aufgefaßt, so wird er Intellectualismus.

In einer Philosophie, in der das Reale überwiegend ist, muß nothwendig die Idee ein bloßer Schatten desselben, alle Vorstellungen nur Bilder des Vorgestellten, abhängig vom Object, seyn; der auffassende Geist nur zu einem nachbildenden Vermögen, und die Ideen zu Begriffen, blossen Auffassungsformen, Kategorieen, werden. Die Vernunft kann hier nicht als das, was sie ist, als Vermögen der Ideen wirken; sie erscheint, da der Schluß das Absolute für die Reflexion zusammenzieht, als Vermögen zu schliessen. Das Herrschende ist der Verstand, als das Begriffbildende. Das Reale des Geistes erscheint als Sinn, und das Ideale als Empfindung; das Reale der Natur zeigt sich als besondere Erscheinung, und

das Ideale als Ding an sich. (Der Gegensatz zwischen Natur und Geist ist in dieser Form der Philosophie durch ihren ersten Begriff nothwendig gesetzt.) Das Ding an sich ist die ins Dunkel zurückgetretene Natur, die sich in sich selbst verbirgt. Weil in dieser Philosophie der Geist vom Objectiven abhängig ist; so fällt das Unendliche in die Natur, und das Endliche ins Subject; das Allgemeine in den Gegenstand, und das Besondere in den Geist, der eben deßhalb hier bloßer Verstand ist. — Allein wie eine Realphilosophie nur dadurch absolut real ist, daß sie auch absolut ideal sey; so kann diese Form der Philosophie nicht absolut seyn, da die Natur nur dadurch Natur ist, daß sie als Reales auch zu gleich ideal ist, und umgekehrt, als Anschauendes auch Angeschautes. Da das reine Ding auch reiner Begriff ist; so muß nothwendig die Unvollständigkeit des ersten auch die Halbheit d. h. die Negation des letzten zur Folge haben.

Wenn wir diese Form der Philosophie vergleichen, mit den Theorien, die in der Physiologie der Thiere über die Zeugung üblich waren; so entspricht sie der atomistischen Panspermie. In beiden Fällen ist das entstandene Ganze eine Summe von Einzelheiten, ein Aggregat von aussen — keine Krystallisation von innen heraus.

Nach den gegebenen Bestimmungen steht, so wie dem Realismus der Idealismus, dem Dogmatismus der Intellectualismus gegenüber. Wie dort das Reale herrschend ist, so muß hier das Ideale überwiegen; hat dort das Seyn die Oberhand, so ist hier

der Begriff Meister. Wie dort das Ideale zu einem bloßen Bild der Materie wird, so wird hier die Natur zu einem Idol des Begriffs. Dort fällt das Wesen in die Materie, hier in den Begriff; dort erscheint das Privative im Subjectiven, hier im Objectiven. Das Herrschende ist die Anschauung. Das Reale des Geistes erscheint als Verstand und das Ideale als Intuition. Das Reale der Natur, die hier ganz vernichtet ist, als Raum, und das Ideale als Zeit. — Daß es hier nicht zu der Totalität der Philosophie kommen kann, ist klar. Was dem Subjectiven an Stärke verliehen wird, muß dem Objectiven entzogen werden. Wie das Objective im ersten System ein unvollständiges Einsseyn des Subjectiven und Objectiven war; so ist auch in diesem das Subjective ein unvollständiges Einsseyn des Subjectiven und Objectiven. So wenig dort die Identität beider in ihrer Wurzel ergriffen wurde, eben so wenig hier. Dort wird das Objective zum Ding, hier das Subjective zum Ich. Denn das Ding ist das Objective, auf seiner untersten Stufe aufgefaßt, und das Ich das Subjective, gleichfalls auf dem empirischen Standpunct ergriffen.

Man hat häufig die Frage aufgeworfen, ob die Kantische Kritik zu der ersten oder zweiten Form der Philosophie gehöre, da offenbar die Elemente von beiden in ihr enthalten sind. Übrigens ist, das Ganze betrachtet, unbestreitbar, daß der Geist derselben Intellectualismus sey, wiewohl er nicht vollständig aus seinem Princip durchgeführt ist. Einem

andern Mann war es vorbehalten, durch die Trümmer des Empirismus hindurch den genialischen Blick in das verborgene Gewebe des Geistes zu thun, diesen los- zureissen von den Fesseln, mit denen ihn das Ding festhielt, und, umkehrend das ganze Verhältniß, von der Spitze an, die er in dem Boden, den er selbst erst schuf, unwandelbar fest stellte, zu der Basis hinauf, mit vorher beispielloser Consequenz sich empor- zuarbeiten.

Um bei unsrer vorigen Vergleichung zu bleiben, so entspricht diese Weise der Philosophie der Epige- nesis, die, nachdem sie das Aussen der Atomistik ver- lassen hat, sich ins Innere zurückzieht, ob sie gleich noch nicht des höchsten organischen Princips sich zu ermächtigen im Stande ist.

Vermöge der bestimmten Charaktere können beide Arten der Philosophie nur als endliche definirt werden. Denn da das Unendliche nur in der Identität des Subjectiven und Objectiven ruht; so muß jede Dar- stellung dieser oder jener Seite, vom Höchsten selbst nicht ausgehend, in die Sphäre der Endlichkeit fallen. So wie die unendliche Natur durch den Mangel der integrirenden Einheit, der sie im ersten System drückt, zu einem bloß Endlichen wird (daher der Grundsatz desselben: Nur das sey ein Gegenstand des Wissens, was in die Erscheinung fällt); so wird durch das Zurück- und Hineingehen in sich selbst das unendliche Ideale eben so zu einem endlichen Begreifen (daher der Grundsatz dieses Systems: nur das sey ein Gegen- stand unsrer Erkenntniß, was im Ich gesetzt ist).

Denn wie das Reale nur durch Integration mit dem Idealen unendlich wird, so das Ideale durch Integration mit dem Realen. Aber diese gegenseitige Integration war nicht möglich, ohne daß die nothwendige Einheit beider begriffen wurde.

Die höchste Entgegensetzung war gesetzt: Hier auf den Trümmern der Natur baute sich der Geist den eisernen Thron, und dort war sie in leere Einzelheiten zersplittert. Aber aus dem Tod windet sich das Leben, und aus dem Kampf strebet der Sieg. Mächtig drängt der Geist der Philosophie hervor aus der engenden Behausung — es springt das bindende Siegel, und, zu himmlischer Schöne verklärt, steht die hohe Gestalt vor dem entzückten Blick. In ihre Rechte wieder tritt die Natur, und der Vernunft beseelender Hauch verbreitet ringsum neues Leben und neue Kraft.

Das Unendliche, oder Gott, war nach jenen beiden Systemen kein Gegenstand der unmittelbaren Erkenntniß, und konnte es auch nicht seyn. Im Dogmatismus sollte er bewiesen, und im Intellectualismus geglaubt werden; dort erscheint er als ein Objectives subjectiv, hier als ein Subjectives objectiv. Dort gieng die Wirklichkeit dem Begriff, hier das Subjective dem Seyn voran. Im ersten Fall sollte ein unvollständiges Wissen, und im zweiten ein unvollständiges Glauben ersetzen, was dort der Religion und hier der Philosophie unmöglich war.

Die Beweise, die der Dogmatismus für das Daseyn Gottes geführt hat, laufen in drei zusammen,

die aber insgesammt an dem Hauptgebrechen leiden, daß sie einen Schritt ins Übersinnliche wagen, der nach seinem System unmöglich ist. Und alle die Gründe, die man gegen sie anführt, daß sie das Gesetz der Ursache und Wirkung, die Begriffe der Realität und Gedenkbarkeit, des Einen und Allgemeinen, des Zufälligen und Nothwendigen ꝛc. ꝛc. über die Sphäre, in der sie gelten, über die Erfahrung hinaus, ausdehnen, sind ganz richtig, da sie den Dogmatismus nur mit seinen eigenen Waffen bestreiten. Aber es ist dasselbe Göttliche, das sich in ihnen, wiewohl gebrochen und verzogen, darstellt. Wir werden also auch in den Formen der Reflexion das zum Grund unbewußt liegende Göttliche finden. (Es ist schon oft bemerkt worden, daß es von Gott keinen Beweis geben könne, da alsdann das Beweisende des Beweises wieder eines neuen Beweises bedürfte, und so ins Unendliche fort. Es kann bloß von einer Darstellung der Idee Gottes die Rede seyn. Aber gerade das Wort „Beweis" zeigt schon die Sphäre, in der wir uns mit ihm befinden.)

Wie sich Gott offenbare, offenbart er auf gleiche Weise seine Göttlichkeit, im Allgemeinen wie im Besondern. Denn in ihm ist das Endliche und Unendliche auf gleich ewige Art gesetzt. Entweder nun wird die Göttlichkeit des Besondern oder des Allgemeinen oder in dem gleichen Wesen beider erkannt. Wird die Göttlichkeit des Besondern erkannt, so löst sich das Endliche ins Unendliche auf; das Besondere wird ein Spiegel des Allgemeinen, wie aus der Farbe das

Licht wiederstrahlt. In wie fern diese Betrachtungsweise die eigenthümliche des Religiösen ist, wird sich in der Folge zeigen. Von dem Verstand aufgefaßt, erscheint dieselbe reflectirt im sogenannten physicotheologischen Beweis für das Daseyn Gottes, der, eben wegen seiner Verbindung mit der Religion, stets als der stringenteste in ihr aufgeführt wird. Er wäre aber völlig leer und unzureichend, wenn nicht gerade die ihm zum Grunde liegende absolute Anschauung ihm Überzeugung gäbe.

Wird im entgegengesetzten Fall die Göttlichkeit des Allgemeinen erkannt; so senkt sich dieses in das Besondere ein, und gibt ihm die Beziehung auf das Höchste. Diese Anschauung liegt unter dem cosmologischen Beweis. Dieser und jener aber sind getrübt durch das vom Verstand hinzugefügte Gesetz der Causalität, durch Zweckbegriffe, Kunstweisheit rc. rc., die er erschließen läßt. Im ersten wird das Besondere zum einzelnen Zweckmässigen, im zweiten das Allgemeine zu einer Negation von Zufälligkeiten.

Die dritte Form, in der das Absolute gefunden wird, ist die, daß weder das Besondere noch das Allgemeine allein als Göttliches angeschaut, sondern daß das gleiche Wesen beider als Gott erkannt werde. Von dieser Anschauung geht der ontologische Beweis, als der eigentlich philosophische, aus, der, wenn man die Einmischung des Subjectiven davon scheidet, ganz in jene Form zerfließt. Einen tiefen Blick in das Innerste der Philosophie that Cartesius, wenn er sagt: „Der Begriff Gottes sey uns angebohren"

(wie könnte die Vernunft Gott fassen, wenn sie nicht das Ebenbild Gottes wäre?); „also müsse eine Gottheit ihn unsern Seelen eingepflanzt haben.“ In dem ontologischen Beweis ist das Absolute am unumwundensten ausgesprochen; und so leicht von hier aus der Uebergang zu der wahren Philosophie gewesen wäre, so verließ man doch sogleich wieder die deutlich gezeichnete Spur, um zum Dogmatismus oder Intellectualismus zurückzukehren. Ja in beiden Systemen wird demselben sogar heftig widersprochen, was freilich consequent, aber unphilosophisch ist.

Denn in ihnen war das Unendliche, wie schon erinnert, ausgeschlossen. Und die Frage, die in den frühern philosophischen Systemen die erste und wichtigste war, nach dem Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, konnte in ihnen nicht zur Sprache kommen, da ihre Natur überhaupt nur auf das Endliche sich beschränkte. Sobald aber das Unendliche selbst zum Princip der Philosophie gemacht wird, muß sich der Geist von selbst jene Frage aufwerfen. Sie ist gleich der Frage in der Geometrie: Warum ich den unendlichen Raum in Figuren begränze? Ob ich zwar die Sache dahin entscheide, daß ich die endlichen Erscheinungen, als Begränzungen des Unendlichen, für eben so zufällig erkläre, als die Begränzungen des unendlichen Raums in Figuren; so ist, da in der göttlichen Substanz das Zufällige auch zugleich nothwendig ist, die Frage noch allerdings immer dieselbe, und, statt aufgelöst zu seyn, nur in veränderter Gestalt wiederkehrend. Ließe sich zeigen, daß, vom Stand-

punct der Philosophie aus, das Unendliche vom Endlichen nicht unterschieden sey, so, daß das, was wir Endliches nennen, selbst das Unendliche, und alle endlichen Erscheinungen nur nothwendige Erscheinungsweisen des Unendlichen seyen, so wie, um mich der vorigen Vergleichung wieder zu bedienen, der Raum nichts von den Figuren Unterschiedenes, sondern z. B. das Dreieck ganz der unendliche Raum, nur als Dreieck angeschaut, sey; so wäre jene Frage gelöst.

Zur Erläuterung diene Folgendes. Das Höchste in der Geometrie ist Linie, Raum und Kreis. So wie ich mir den Raum denke, muß ich nothwendig zugleich Linie und Kreis setzen. Der Raum hat keine reale, nur eine ideale Priorität vor Linie und Kreis. Es ist hier in der That kein Erstes, Zweites und Drittes; Alles ist mit Einem Schlag gesetzt. Die Linie ist der Raum, und der Kreis ist der Raum; dort als Linie, hier als Kreis angeschaut. Es findet kein realer Übergang zu Linie und Kreis statt, beides ist gleich absolut. Und doch wieder vermagst du weder Linie noch Kreis zu setzen, ohne den Raum, der, als das gleiche Wesen beider, in beiden sich gleich ausprägt. Sie sind hervorgegangen aus ihm, und doch auch nicht hervorgegangen; sie haben ihr Leben aus ihm empfangen, und geben es ihm ewig zurück; sie opfern ihr eigenes Leben freiwillig, um ein höheres im Absoluten zu leben. Der Raum entsteht nicht aus der Vermischung von Linie und Kreis, er ist nicht die Negation des Besondern in ihnen, ein Allgemeinbegriff, in dem die Einzelheiten verwischt sind. Er

ist nichts Positives noch Negatives, er ist die ewige Wurzel und Potenz von ihnen, und eben daher keines von beiden. Der Geometer setzt bei jedem Beweis, den er führt, diese einigen drei voraus; die Linie fordert den Kreis, und dieser die Linie; alle Figuren lösen sich auf in diese ersten, und diese versenken sich wieder mit ihnen in den Raum, um neugebohren aus ihm aufzustehen.

Dieß ist ein Bild des Absoluten in der Philosophie. So wie sich in der Geometrie der Raum ohne Linie und Kreis nicht denken läßt, ohne doch aus ihrer Negation zu entstehen; eben so ist in Gott und mit Gott gleich ewig das Endliche und Unendliche gesetzt. Das Endliche ist gleich Gott von Ewigkeit her, nicht erst hervorgegangen aus ihm; es ist ein immanenter, kein transitiver, ein naturalis et necessarius actus der göttlichen Substanz. Es ist hier von keinem Werden die Rede; das Endliche ist nicht geworden; es ist absolut. Und eben, weil es absolut ist, ist es und ist es nicht; es ist nämlich absolut; und ist nicht etwas für sich. In jedem Moment, um mich so auszudrücken, vernichtet es sich, um in jedem Moment ewig zu seyn.

Jeder Zweifel, der in dieser Sphäre, in der nur Ein Wesen, Ein Universum gilt, aus der Individualität entspringt, muß in dem Feuer einer höhern Ansicht aufgehen. Sonst gleicht er dem alten Sohn der Erde, der im Kampfe neue Kräfte, den mütterlichen Boden berührend, empfing, und nur frei in den Lüften erstickt sein Leben verliehren konnte. Aber eben

so wenig würde derjenige befriedigt werden, der, in der Sphäre der Speculation, nach einer Deutlichkeit verlangt, die nur in den sinnlichen Dingen möglich ist. Die Klarheit in der Philosophie gleicht jenem Meere, das, bei seiner unergründlichen Tiefe, dem ruhig schauenden Aug einen Blick auf seinen ewig schaffenden Grund gewährt.

Nicht, um eine neue Ansicht zu geben, sondern um das, was zur Uebersicht des Folgenden dient, im Zusammenhang darzustellen; versuche ich, nach dem Muster Schellings a), auf die Weise, wie Spinoza seine Ethik behandelt hat, die Lehren von Gott, die der Philosophie überhaupt zum Grunde liegen, zu entwickeln. Sollte Einer eine durchgreifendere Auseinandersetzung des hier Gesagten verlangen, so verweise ich ihn auf diejenigen Abschnitte in den Schellingschen Schriften, die diesen Gegenstand betreffen. b)

I. Es gibt kein einzelnes Wissen für sich.

Denn ich weiß z. B. A nur dadurch, daß ich es zurückführe auf B, und dieses wieder auf C, und so ins Endlose fort, so daß immer das Eine durch

a) Zeitschr. f. specul. Phys. 2ten B. 2tes Heft.

b) Ebendaselbst. Ferner: Neue Zeitschr. f. sp. Phys.; Ideen zu einer Philos. der Natur im Zus. zur Einleitung, 2te Ausg. u. s. w.

das Andere bedingt und bestimmt ist; bedingt, seiner Möglichkeit, und bestimmt, seiner Wirklichkeit nach.

II. Es gibt kein einzelnes Seyn für sich.

Dieser Satz wird auf dieselbe Art bewiesen. Denn A ist nur dadurch, daß es durch ein Anderes, und dieses wieder durch ein Anderes, und so ins Endliche fort bedingt und bestimmt sey.

Folgesatz. Aber eben dadurch, daß jedes einzelne Seyn und Wissen nicht an sich, sondern nur in einem andern ist, und diese Reihe ins Endliche geht; komme ich nie zu einem einzelnen Wissen, noch zu einem einzelnen Seyn. Es gibt mithin kein einzelnes Seyn und kein einzelnes Wissen.

III. Wenn es ein Wissen gibt, so kann es nur ein absolutes geben.

Folgt aus I.

IV. Wenn es ein Seyn gibt, so kann es nur ein absolutes geben.

Folgt aus II.

V. Es gibt ein Wissen und ein Seyn; also nur ein absolutes Wissen und ein absolutes Seyn.

Der erste Theil des Satzes ist für sich selbst klar. Denn wenn Jemand behaupten wollte, es gäbe überhaupt kein Wissen und kein Seyn; so behauptete er damit dasselbe im Gegentheil; er sagte ebenfalls ein Wissen und ein Seyn aus, und widerspräche sich selbst. Der zweite Theil folgt aus den vorhergehenden Sätzen.

Zus. 1. Der Beweis des Satzes, daß es ein absolutes Wissen und ein absolutes Seyn gebe, hätte auch auf folgende Art geführt werden können: Da das einzelne Wissen als ein bedingtes, wo ich von einem immer aufs andere geführt werde, eigentlich kein Wissen ist; so kann ich nur dadurch zu einem Wissen kommen, daß ich die endlose Reihe absolut abbreche, und ein unbedingtes Wissen annehme, das in allem übrigen Wissen sich nur in verschiedenen Formen wiederholt d. h. von einem absoluten Wissen ausgehe. Das Nämliche gilt auch vom Seyn.

Zus. 2. Auf diese Weise wäre auch die Möglichkeit eines einzelnen Wissens und eines einzelnen Seyns gezeigt.

VI. Das absolute Wissen und das absolute Seyn sind Eins.

Immer entspricht ein Seyn dem Wissen, da Wissen nur auf der Übereinstimmung von Begriff und Gegenstand beruht. Das Wissen ist selbst nichts als ein ideales Seyn, und das Seyn nichts als ein reales Wissen.

VII. Erklärung. Der Punct, in den diese Identität des absoluten Seyns und des absoluten Wissens fällt, oder die Identität des Wissens und Seyns ist Gott, oder Gott ist als das schlechthin Ideale auch das schlechthin Reale und umgekehrt.

Allgemein wird gesagt, daß Gott ein Wesen sey, quod per se est et per se concipitur, oder aus

dessen Begriff auch sein Seyn folgt, oder cujus essentia involvit existentiam.

Spinoza war der Erste, der consequent aus dieser Idee schloß, und wenn Fichte (Wissenschaftslehre S. 16.) fragt: was Jenen bewog, über das im empirischen Bewußtseyn gegebene reine Bewußtseyn hinauszugehen; so läßt sich diese Frage umgekehrt auf ihn selbst zurückwenden.

VIII. Gott ist Einer.

Es gibt nur Ein Wissen und Ein Seyn, nämlich ein absolutes. Gott ist diese Absolutheit des Wissens und Seyns; mithin ist nur Ein Gott. Oder: Aus dem Begriff Gottes folgt bloß, daß Er sey. Wäre also ein Anderer außer ihm, so folgte bei diesem nicht das Seyn aus dem Begriff; er selbst wäre also nicht Gott.

IX. Erklärung. Substanz ist das, dessen Begriff nicht des Begriffs eines andern Dings bedarf, um von diesem gebildet zu werden, oder kürzer: Substanz ist, was Ursach seiner selbst ist.

X. Erklärung. Attribut ist, was die Vernunft von der Substanz begreift, als ihr Wesen constituirend.

Zus. Attribute können wir auch die unmittelbaren Folgen aus der Idee der Substanz nennen.

XI. Es gibt eine Substanz, und es gibt nur Eine Substanz.

Der erste Theil des Satzes wird so bewiesen, wie I - IV. Ferner, gäbe es zwei Substanzen, so müßten sie sich von einander unterscheiden lassen. Dieser Unterschied könnte nur darin bestehen, daß der Begriff der einen nicht dem Seyn adäquat wäre oder umgekehrt. Eben so bei der andern. Beides aber widerspricht dem Begriff von Substanz (IX.). Es ist also nur Eine Substanz.

XII. Gott und die Substanz sind Eins.

Folgt unmittelbar aus VII. vergl. mit IX.

Zus. Gott ist die Substanz alles Wissens und Seyns.

XIII. Alle Einzelheiten können nur verschiedene Arten seyn, wie sich Gott oder die Substanz ausdrückt.

Das Einzelne ist nicht absolut, sondern bloß relativ möglich. Weil es aber nach Obigem nur Eine Substanz gibt, so können die Einzeldinge nicht verschiedene Substanzen seyn, sondern nur verschiedene Ausdrucksweisen der Einen Substanz.

Oder die einzelnen Dinge sind — um mit den Worten Spinoza's fortzureden — die Modi oder Affectionen der göttlichen Substanz.

XIV. Gott ist ewig.

Denn Ewigkeit ist die Existenz, sofern sie als eine nothwendige Folge aus dem Begriff gedacht wird.

Und Gott ist das, aus dessen Begriff unmittelbar und nothwendig sein Seyn folgt.

Zus. Die Begriffe von Zeit und Dauer, die eine Differenz zwischen Begriff und Seyn setzen, finden also bei der göttlichen Substanz keine Anwendung.

XV. Gott ist unveränderlich.

Das Princip einer Veränderung in Gott könnte nur entweder in etwas außer ihm, oder in ihm liegen. Das Erste nicht — weil Gott das Eine ist, was ist. Und das Zweite nicht — weil Veränderung einen Übergang aus einem Zustand in einen andern bezeichnet, mithin in die Zeit fällt. Gott aber ist zeitlos. (XIV. Zus.)

XVI. Gott ist Alles.

Da es nur Eine Substanz gibt, mithin nichts anders seyn kann, als sie selbst, indem nichts außer ihr ist (XI. vergl. mit III. IV.); so ist sie mit ihrem Einsseyn auch zugleich nothwendig Allseyn.

Zus. Gott ist allgegenwärtig, oder Gott und das Universum ist Eins.

Dieser Satz ist es, dessen Mißverstehen die unaufhörlichen Zerrüttungen in der Philosophie angerichtet hat. Und er ist doch so natürlich, daß wir keinen Schritt ohne seine Annahme thun können. Ja, ihn leugnen, hieße Gott selbst leugnen. Denn Gott und das Universum zu trennen, wäre nur auf diese Weise möglich, daß beide zwei neben einander laufende Linien bildeten, die sich nie berührten, daß es zum Universum keines Gottes, und zu Gott keines Universums

bedürfte. Allein auf diese Art kämen wir zu einer Absolutheit des Universums und zu einer Privation Gottes, der nichts wäre, als ein leerer, seelen= und wesenloser Begriff. Oder man dächte sich Gott als die hervorbringende Ursache des Universums. Allein Schaffen und Einwirken geht nothwendig von einer Trennung des Begriffs und Seyns aus, und fällt eben so nothwendig in die Zeit, wodurch dann Gott zu einem endlichen, durch Anfang und Ende bestimmten Wesen würde. Indessen glaube ich, daß nicht sowohl der Mangel an Evidenz der Annahme jenes Satzes im Wege stand, als weil er, leicht mißverstanden, zu schlimmen Consequenzen zu führen schien. Das Spinozistische Unum et omne wurde häufig so verstanden, daß man mit ihm Gott als eine Zusammenwachsung aus Einzelheiten denken zu müssen wähnte. Allein diese Meinung ist so weit von der unsrigen entfernt, daß sie vielmehr nie in eines Menschen Verstand wohl noch gekommen ist.

XVII. Gott ist unendlich.

Gott ist die Substanz, aus deren Begriff zugleich auch ihr Seyn folgt. Weil nun der Begriff der göttlichen Substanz die Einheit einschließt (XI.), und diese Einheit zugleich die Allheit einschließt (XVII.); so folgt aus dem Begriff Gottes das Seyn einer unendlichen Realität d. h. Gott ist unendlich.

XVIII. Aus Gott folgt das Unendliche unendlich.

Denn das Reale, welches aus der Idee Gottes folgt, muß, als sein Wesen, das unendlich ist, con

stituirend, selbst wieder unendlich seyn. Da Gott eine Fülle unendlicher Realität ist; so muß alles in ihm, was als eine besondere Realität aufgefaßt werden kann, selbst wieder unendlich seyn.

Zus. Die Attribute Gottes (X. vergl. mit X. Zus.) sind unendlich.

XIX. In Gott ist Freiheit und Nothwendigkeit Eins.

Freiheit setzt ein Ueberwiegen des Begriffs, und Nothwendigkeit des Seyns. Also ist Gott weder frei noch nothwendig; er ist das Gleiche beider. Gott ist absolut frei, da er durch nichts außer ihm bestimmt werden kann. Da er aber nur nach den immanenten Gesetzen seiner Natur bestimmt wird, so ist er in der absoluten Freiheit absolut nothwendig. Und umgekehrt, ist er absolut nothwendig, da er nur nach den immanenten Gesetzen seiner Natur bestimmt werden kann; und weil er also durch nichts außer ihm bestimmt werden kann, so ist er in der absoluten Nothwendigkeit absolut frei. Seine Freiheit folgt aus seiner Nothwendigkeit, und seine Nothwendigkeit aus seiner Freiheit. Diese Nothwendigkeit in der Freiheit nennen wir die Seligkeit, und diese Freiheit in der Nothwendigkeit, die Heiligkeit Gottes; so wie in dem ewigen Wesen der Heiligkeit und Seligkeit die Majestät Gottes ruht. Wenn hier der Typus des Absoluten schon vollständig abgeleitet wäre; so ließe sich leicht zeigen, in welchem Verhältniß die Eigenschaften Gottes zu Gott stehen, oder wie sich die

Modi der beiden Attribute Gottes zu jedem derselben verhalten; in wie fern also Gott Weisheit, Güte und Gerechtigkeit; Allmacht, Allgenügsamkeit und Allwissenheit zuzuschreiben sey.

XX. Nur ein Zweies kann die Vernunft von Gott erkennen:

1) daß aus seinem Begriff unmittelbar sein Seyn folge, und

2) mit seinem Seyn unmittelbar ein Begriff verbunden sey.

Ist ein bloß identischer Ausdruck von VII.

XXI. Im ersten Fall wird Gott ein Seyn, im zweiten ein Begriff zugeschrieben.

XXII. Es gibt nur zwei wirkliche Attribute Gottes: Seyn und Denken.

Das Wesen dieses Satzes folgt aus der Definition von Gott (VII.), die Form aus dem Begriff von Attribut (X.). Da ein Attribut das Wesen der Substanz constituirt, und das, was bei Gott möglich, auch zugleich wirklich ist — indem Gott zeitlos ist (XIV. Zus.) — so sind

1) Denken und Seyn die zwei möglichen, und also
2) die beiden wirklichen Attribute Gottes.

Zus. Man sieht, wie der Satz bei Spinoza: Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa, zu verstehen sey, und daß er so nothwendig aus der Idee Gottes fließe, als der andere: Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans,

an dem doch wohl noch kein Mensch einen Anstoß genommen hat.

XXIII. Gott ist dreieinig.

D. h. Gott ist in der Einheit Drei, und in der Dreiheit Eins.

Das Vorhergehende zusammen macht den Beweis dieses Satzes. Denn ist Gott, so ist er nur dadurch, daß er ein Wissen und ein Seyn in sich faßt. Aber da er derselbe Gott ist, der weiß und der ist; so ist damit keine Verschiedenheit, sondern nur eine unendliche ewige Einheit gesetzt. Ewig sendet der ewige Vater den ewigen Sohn und den ewigen Geist, und ewig nimmt er sie zurück in sich. — Schon frühe leitete ein glücklicher Instinct die Menschen, diese heilige und einzige Lehre aufzufassen. Mag auch ein roher Sinn unheilig das Heilige betastet haben — war er doch da der ewige Funke, den keine Gewalt mehr zu verlöschen vermochte.

Monas genuit monadem, et in se suum reflex!t ardorem.

XXIV. In der Natur des Seyns, wie in der des Wissens wiederholt sich diese Dreiheit.

Da Gott Wissen und Seyn ist, und, was aus Gott folgt, auch unendlich ist, mithin das Seyn und das Wissen ein Unendliches in sich faßt; so muß, da Gott der immanente, nicht der vorübergehende Grund alles Wissens und Seyns ist (XIII. vergl. mit VIII.), sein Wesen in beiden sich ausdrücken, und da dieses

in der Dreiheit (XXIII.) besteht, diese in beiden sich wiederholen.

XXV. Es gibt in der Natur (wie wir die Natur des Seyns), und in dem Geist (wie wir die Natur des Wissens nennen können), nur Eine Substanz, Ein Quale.

Dies muß in den beiden nothwendigen Reihen, die in Gott sind, als dasselbe Ewiggleiche, auf unendliche Art, in unendlichen Verzweigungen sich ausprägen. Denn es ist derselbe ganze ungetheilte Gott, der weiß, wie es derselbe ganze ungetheilte Gott ist, der ist. Diese Potenzen — wie wir die Verzweigungen nennen können — müssen nothwendig verschieden seyn, indem sie Eins sind — da die göttliche Substanz in der Identität Totalität, eine unendliche Fülle von Realität ist —; so wie sie in der Verschiedenheit eine Einheit seyn müssen — da die göttliche Substanz nur dadurch Totalität ist, daß sie zugleich Identität ist. Jede Potenz ist mithin ein Identisches dadurch, daß es ein Totum, und ein Totum, daß es ein Identisches ist. Jedes Einzelne ist also ein identisches Totum. Die beiden Factoren zur Construction einer Potenz sind nur Identität und Totalität, Wissen und Seyn.

XXVI. Das Endliche ist gleich dem Absoluten in der nullten Potestät.

Der mathematische Satz $1 = a^0$ hat folgende Bedeutung an sich. Irgend eine Wurzel $= a$, zu einer beliebigen Dignität $= a^m$, und zugleich zu derselben

negativen Potenz erhoben $= a^{-m}$, reducirt sich auf die Einheit, wie man sich durch die gemeinsten Experimente überzeugen kann.

Die Wurzel alles Wissens und alles Seyns ist das Absolute. Indem es sein Ideales (das Wissen) in das Reale (das Seyn) einsenkt; nennen wir es das Unendlichreale, und, indem es zugleich wieder das Reale in das Ideale zurückführt, das Unendlichideale. Dieser nothwendige Act der göttlichen Substanz ist im Vorhergehenden dargethan.

Das Symbol des Unendlichrealen ist in der Mathematik das —, das Symbol des Unendlichidealen das +. Indem nun das Absolute sich in der Form seines Wesens setzt, setzt er sich als Reales und Ideales, also als — und +, d. h. als o, oder, nach obiger Formel, als Absolutes in der Potenz o. Und dieses ist, was wir das Endliche nennen. Weit entfernt also, daß das Endliche vom Absoluten etwas der Substanz nach Verschiedenes, Abgetrenntes wäre, ist es vielmehr das Absolute selbst in seiner Erscheinung. Es ist hier kein Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, keine Entzweiung, überhaupt kein Zweies. Das Endliche ist keine Privation des Absoluten, noch eine Vermischung oder Verunreinigung desselben; es ist die Offenbarwerdung des Absoluten selbst.

Wenn wir noch einmal Alles zusammenfassen, so erhalten wir folgendes Resultat:

1) Daß es überall nur Eine Substanz, Eine göttliche Realität gebe; daß

2) diesem Absoluten zwei nothwendige Attribute, des Wissens und des Seyns, zukommen; daß

3) in jeder Reihe die göttliche Dreiheit sich ausprägen müsse; daß

4) die göttliche Substanz unter verschiedenen Potenzen; d. h. unter Besonderheiten erscheine, daß

5) jede Besonderheit, nach der ewigen Norm der Dreiheit, stets als ein Dreieines, als Positives, Negatives und Indifferenz sich darstelle; und daß endlich,

6) indem jedes Einzelne ein Unendliches ist, jede Potenz in der Dreipotenz wieder eine Dreiheit in sich schließe, wodurch das Ganze der göttlichen Substanz zu einem organischen Ganzen sich bilde. Indem also das Wissen wie das Seyn wieder ein Dreifaches ist, das in dem unendlichen Eins der Substanz Gottes sich identificirt; so zeigt sich hier das Geheimniß der heiligen Verwandtschaft der Sieben und Drei in dem göttlichen Eins offenbar.

Ich sehe nirgends ein Endliches — was man endlich nennen kann, ist nur eine besondere Weise, wie Gott erscheint! Nirgends eine sinnliche und übersinnliche Welt — Ein Gott und Ein Universum!

Ueber die Erkenntnißart Gottes.

§. 1.

Wenn nach Plato die Seele einst eines Zustandes genoß, in dem sie, näher dem Anschauen Gottes, die ewigen Wahrheiten der Vernunft aus der ersten Quelle schöpfte; so ist das Wiedererscheinen derselben in der Seele in ihrem jetzigen Zustand nichts als ein Wiedererinnern, und die Vorstellung der Ideen zeigt sich mithin als eine Reconstruction des Objects für das Bewußtseyn (αναμνησις). Die Idee erscheint hier als das Allgemeine, und die Vorstellung als das Besondere; jene als das Urbild, dieses als das Nachbild; was in jener dargestellt ist, in dieser als vorgestellt.

Der Gegensatz, der hier zwischen Idee und Vorstellung, als der zwischen Allgemeinem und Besonderm auftritt, kann aber nicht statt finden, wenn er nicht sowohl ursprünglich, als gegenbildlich gesetzt und aufgehoben ist, so daß das Allgemeine als Allgemeines ein Besonderes, und das Besondere als Besonderes ein Allgemeines sey. Denn da dieser Gegen-

satz hier in die Sphäre des Bewußtseyns fällt; so muß er, um sich als wahren zu rechtfertigen, schon vor dem Bewußtseyn, d. h. in dem Ewigen der Vernunft, nur nicht als bloß bestehender, sondern als Identität in der Differenz, sich aufweisen lassen. Diese Identität des Allgemeinen und Besondern ist Idee. Da nun das Nachbild das Gleiche enthalten muß, was das Urbild; so muß auch die Vorstellung dasselbe seyn, nur, wie jene im Idealen, so diese im Realen.

Das, was sich uns als das Wesen der Vorstellung zeigte, liegt schon darin, daß wir sie die Reconstruction des Object für das Bewußtseyn nannten. Das Object ist hier das Allgemeine, und das Bewußtseyn das Besondere; mithin ist sie die wiederholte oder nachgebildete Gleichsetzung des Idealen und Realen.

Idee und Vorstellung verhalten sich wie Unendliches und Endliches. Wie das Ewige in Ideen lebt, so das Endliche in Vorstellungen. Die Urvorstellung des im Endlichen befangenen Geistes ist die Thathandlung des Selbstbewußtseyns. Mit dieser beginnt die Reihe der übrigen Vorstellungen, und zieht den Geist immer tiefer in das Reich der Besonderheit, bis es ihm gelingt, die Kette zu durchbrechen, und im Ewigen sich zu versenken.

§. 2.

Wir untersuchen nun, auf welche Art das Absolute erfaßt werden könne, und müssen hiebei zufor-

derst bemerken, daß von ihm bloß eine Idee — also kein Begriff und keine bloße Anschauung — möglich sey. Denn da Gott die absolute Identität des Idealen und Realen, des Besondern und Allgemeinen, und die Idee a) die Gleichsetzung des Allgemeinen und Besondern, die im Begriff und in der Anschauung getrennt erscheinen, ist; so folgt von selbst, daß wir nur von der Idee Gottes reden können.

Also weder der Begriff für sich, noch die Anschauung für sich kann sich zum Absoluten erheben. Das Gemeinsame beider ist die Vorstellung. Ist die Vorstellung begrenzt, so ist sie Begriff; ist sie unbegrenzt, so ist sie Anschauung. Es wird z. B. Niemand behaupten, daß die Vorstellnng des Raums ein Begriff sey, wohl aber eine Anschauung. Begrenze ich hingegen den Raum; so entstehen bestimmte Gestalten d. h. Begriffe. So ist von einem Parallelogramm überhaupt, das weder Quadrat, noch Rectangel, noch Rhombus, noch Rhomboid ist, nur eine Anschauung möglich; von einem wirklichen Quadrat z. B. aber nur ein Begriff. Der Begriff ist immer das Begrenzende, Umfassende, Bestimmende; die Anschauung verhält sich als das Allgemeine b). Der Begriff ist eine allgemeine Vorstellung, sofern sie einzeln; die Anschauung eine einzelne, sofern sie allgemein ist.

a) Schellings Bruno S. 52.

——— Ideen zu einer Philos. der Natur. 2te Aufl. S. 73.

b) ——— System des transcendent. Idealismus. S. 288.

Es gibt nun wieder eine doppelte Anschauung, eine sinnliche und eine übersinnliche. Die erste beherrscht den Gegenstand, die zweite wird von ihm beherrscht; jene empfindet ihn, die zweite wird empfunden; die erste fällt ins Subject, die andre ins Object; jene ist in der Gezwungenheit frei, diese in der Freiheit nothwendig. Bei der sinnlichen Anschauung gehen die Theile dem Ganzen voran, bei der entgegengesetzten das Ganze den Theilen.

Um nun Begriff und die beiden Arten der Anschauung noch schärfer zu unterscheiden, müssen wir bemerken, daß der Begriff eine Einbildung der Einheit in die Vielheit ist, so wie hinwiederum die sinnliche Anschauung eine Einbildung des Besondern ins Allgemeine, und die übersinnliche, die wir mit dem Namen der intellectualen bezeichnen, die Gleichheit wieder der beiden Einheiten ist. Es durchdringen sich in ihr Begriff und Anschauung wechselsweise, so, daß sie auf der einen Seite ihren Gegenstand begreift, nur, indem sie ihn anschaut, und anschaut, nur, indem sie ihn begreift; das Besondere wird darin zum Allgemeinen geschaut, und das Allgemeine ins Besondere einbegriffen.

Die Erkenntniß des Absoluten ist durch keinen Begriff möglich, weil dieser in seinem Hauptcharakter nur frei; noch durch sinnliche Anschauung, weil diese nur nothwendig; sondern allein durch ideale Anschauung, weil diese in der Freiheit nothwendig, und in der Nothwendigkeit frei ist. Wenn demnach der Begriff der ersten Dimension folgt, und die

Anschauung in die Breite geht, so geht die intellectuale Anschauung in die Tiefe, und erfaßt also allein das Wesen und die Form vollkommen. Ist die erste eine quantitative, und die zweite eine qualitative Betrachtungsweise; so ist die letzte allein eine substantiale, welche Eins in Vielem und Vieles in Einem zeigt; Identität in der Totalität, und Totalität in der Identität. Während dem Begriff über der Totalität die Identität verschwindet, so verschwindet der Anschauung über der Identität die Totalität; und nur die ideale Anschauung erfaßt das Eine als Alles, und das All als Eines. c)

Wir haben vorher das Wesen der Idee als das Synthesirende von Begriff und Anschauung, so wie die ideale Anschauung als das gleichfalls Synthesirende der Vermögen beider betrachtet; und schon hieraus ergibt sich, wie dieselbe das einzige Organ der philosophischen Betrachtungsweise, die sich mit Ideen beschäftiget, als das eigentliche Vermögen der Ideen seyn müsse. Späterhin wird sich ihr Verhältniß zu den beiden andern noch genauer ergeben, da es uns hier vorläufig nur darum zu thun war, unsere Frage im Allgemeinen zu beantworten, und im Voraus das Ziel zu zeigen, auf das unsre Untersuchung hingehen wird.

§. 3.

Das ganze Bestreben der Natur geht dahin, den Menschen zu produciren, und alle ihre übrigen Pro-

c) Man vergleiche Schellings neue Zeitschr. für speculat. Phys. 1ten Bandes 1tes Heft. §. 1. 2.

ducte entstanden ihr nur während dieses Bemühens. Der Philosoph begleitet sie von ihren untersten Erzeugnissen an zu den höhern Geburten ihrer schöpferischen Kraft, bis sie sich verklärt im Menschen concentrirt. Was sich in der übrigen Welt — in der organischen wie in der unorganischen — zerstreut und an einzelne Individuen vertheilt findet, ist in ihm vereinigt, und die Organisationen dieser sind nichts anders, als die noch losschwebenden Organe des Gesammt-Alls Mensch; so, daß die ganze Natur außer dem Menschen als der vereinzelte Mensch charakterisirt werden kann. Sammeln sich aber endlich die einzelnen Strahlen in dem Einen Brennpunct, so wird das concentrirte Licht in einem verherrlichten Schein sich darstellen.

Die Welt ist eine Offenbarung Gottes. Wie dieser, nach der Construction seiner Idee, sich als Identität des Realen und Idealen zeigt, so besteht auch jene nur in dem Trennen und Vereinen dieser beiden Principe. Nicht so, als ob dieser Gegensatz ein realer wäre. Denn wäre dieses, so würde der Uebergang von dem einen zum andern undenkbar seyn. Alles ist nur Eins, Monas, die in ihrer Realität ideal, und in ihrer Idealität real ist.

Die reale Welt als solche ist aber wieder nicht bloß real; sie ist real und ideal zugleich, und nur in ihrer Besonderheit real. Dieser Kampf des Realen und Idealen im Realen, der als ein Streit zwischen der centripetalen und centrifugalen Kraft angesehen werden kann, wird nicht eher gestillt, als bis es der

Natur gelingt, ein Product hervorzubringen, das ihn in Identität in sich auflöset. Oder mit andern Worten: Jener Streit des Realen und Idealen läßt sich betrachten als das Bemühen der Natur, ein Product zu Stande zu bringen, in dem Leib und Seele zur Identität verschmolzen sind. Der Philosoph hebt die Momente dieses Producirens heraus, und zeigt, wie die Natur, diese Verbindung beabsichtigend, fortschreitet bis zu dem Punct, wo die Indifferenzirung der beiden Principe so hoch gesteigert ist, daß sie, das Göttliche selbst in reiner Gestalt aufzunehmen, fähig geworden ist. Das leuchtende Sinnbild Gottes in der erscheinenden Welt ist die Vernunft, das reine Licht, das nicht mehr als Irdischen sich in Farben spaltet.

Die Harmonie zwischen Seele und Leib ist nichts Vermitteltes. In den vormenschlichen Geburten kommt es mit ihr zur Indifferenz des Idealen und Realen. Mit dem Menschen tritt die Identität dieser beiden ein. — Vernunft und die Verbindung der Seele und des Leibs im Menschen ist eines und dasselbe. Es ist die gleiche Identität des Idealen und Realen; dort ideal, hier real angeschaut. Diese wechselseitige höchste Harmonie ist nur da denkbar, wo der Leib der unmittelbarste Ausdruck der Göttlichkeit, gleichsam der sichtbar wandelnde Gott, der Träger des Göttlichen im Reich der Erscheinungen ist.

Hieraus ergibt sich, daß bei der Verbindung zwischen Leib und Seele an keinen gegenseitigen Einfluß, wie dieser auch bestimmt werden möge, zu denken,

und daß die metaphysischen Untersuchungen, die sich auf die ursprüngliche Trennung und vermittelte Vereinigung wieder gründen, leere Hirngespinnste, und was z. B. von der Untersuchung der Frage über die Materialität oder Immaterialität der Seele zu halten sey. Die Seele ist weder material noch immaterial. Dasselbe, real angeschaut, ist Leib, und dasselbe, ideal angeschaut, Seele. Der Leib ist der verkörperte Geist, und die Seele der vergeistigte Leib, so wie die Handlung nichts als die Leib gewordene Idee, und die Idee die zu Geist gewordene Handlung.

§. 4.

So sehr der Mensch mit der Vernunft die übrige Welt an sich gerissen, und sich also von ihr losgerissen hat; eben so eignet er als Mensch der Zeit und der Endlichkeit, und steht mit den übrigen Naturobjecten in gleicher Reihe, des Gebens und des Empfangens. Wie es ihm nun gelinge, die Hülle der Endlichkeit abzustreifen, und sich in den Aether reiner Selbstanschauung zu erheben, ist auf keine irdische Weise einzusehen; es ist eine Gabe des Glücks.

So wenig also diese Vernunftanschauung empirisch zu begreifen ist, und einem Auge, das stets in dem Dunkel der Zeitlichkeit schwebt, absolut unmöglich scheint; so führt doch der Philosoph den Beweis, daß — und wie sie in dem System des Menschen nothwendig vorkommen müsse — daß sie eigentlich die geistige Durchdringungskraft sey, ohne die alles Andere in Widerspruch auseinander fiele. Wie sich die Pflanze in

der Blüthe, und das Thier im Gehirn concentrirt; so der Mensch in ihr, dem Ersten und Letzten, dem Höchsten und dem Grund.

Dem, der noch nicht den Einen Geist gefunden hat, der von der untersten Stufe der Natur an — durch die unorganische wie durch die organische Natur — in dem reichsten und manchfaltigsten, wie in den einfachsten und ärmsten Gestalten sich ausspricht, muß das Ganze als ein zufälliges Aggregat verschiedener Einzelheiten vorkommen, die in keiner andern Verbindung, als in der einer Zahlenreihe stehen, in welcher es nie zu einem Product kommt, gleich einem Setzen des 1 zu 1 ins Unendliche. Eben so erscheint dieser Betrachtungsweise die einzelne Organisation. Eine Menge von Organen zeigen sich in ihr in willkürlicher und loser Verbindung — und wenn es jener auch gelingt, einen Blick in die nothwendige Synthese derselben zu thun; so zeigt sich ihr diese nur auf ihrer untersten Stufe, wo sie der Reflexion als Verkettung von Ursache und Wirkung, oder Zweck und Mittel erscheint. Aber immer fehlt es an der Einsicht in dem Zusammenhang des Ganzen, ohne die das Einzelne nothwendig unbegreiflich bleiben muß.

Gleiche Bewandtniß hat es mit der Analyse des menschlichen Geistes, die nicht von der Synthesis ausgeht. Wir verdanken ihr eine Menge von einzelnen Vermögen, die, so gut es sich thun ließ, in Eine Übersicht gebracht sind; finden die Arten genannt, auf die sich dieselben äußern; sehen aber am Ende alles so zersplittert, daß es ein glücklicher Zufall ist,

in diesen geistigen Thatsachen den Geist zu entdecken.

Wir versuchen nun, ob es uns gelinge, in den geheimen Zusammenhang des Geistes einzudringen — ob es uns gelinge, mit gleicher Fertigkeit in dem Ganzen das Einzelne, und in dem Einzelnen das Ganze zu erblicken.

§. 5.

Das Universum ist Eins, und in dieser Einheit nach zwey Seiten articulirt d); man kann sie Natur und Geist nennen. Aber, wie schon bemerkt, ist dieser Gegensatz kein realer. Was in der einen gesetzt ist, ist auch in der andern gesetzt. Dieselben Potenzen, die in der ersten Reihe vortreten, finden sich auch in der zweiten; nur mit dem Unterschied, daß das, was dort real gesetzt war, hier ideal gesetzt wird. Und so wie das System der Natur sich durch eine Triplicität von Potenzen vollendet; so muß sich auch in der gegenüber stehenden Seite diese Dreiheit aufzeigen lassen. Und wenn wir — ohne aber Mißverständnisse veranlassen zu wollen — diese drei Potenzen in der Natur die des Unorganischen, Organischen und Thierischen nennen, so werden wir auch in der Persönlichkeit ein Unorganisches, Organisches und Thierisches, oder das Geistige des Geistigen wiederkehren sehen.

d) Schellings neue Zeitschr. 2tes Stück, von dem Gegensatz der realen und idealen Reihe, und den Potenzen der Philosophie.

——— Ideen. S. 65. ff.

§. 6.

Die Persönlichkeit ist Einheit, ursprünglich eine reale und ideale Welt in sich fassend, die sich selbst wieder nach dem primitiven Schematismus, der mit der Idee des Absoluten gegeben ist, verhalten. Aber da kein Reales ohne Ideales ist und umgekehrt; so wird sich auch in der realen, wie in der idealen Sphäre die Dreiheit aufzeigen lassen müssen. Und wie ein Reales und Ideales nothwendig in einem Dritten sich indifferenziren muß; so werden wir ebenfalls die identificirende Synthesis der beiden Seiten nachweisen müssen.

Man denke sich ein Quadrat ABCD, das durch die Diagonale AC in zwei gleiche Dreiecke ABC und ADC getheilt ist, so stellt ABC die reale, und ADC die ideale Seite, und im Dreieck ABC wieder AB das Reale und BC das Ideale, also im Realen; und im Dreieck ADC die Seite AD das Reale und DC das Ideale, also im Idealen; und die beiden Dreiecken gemeinschaftliche Hypothenuse AC die Indifferenz einmal im Realen, das andremal im Idealen vor (wobei schon aus der Mathematik einzusehen ist, einerseits, wie sich die beiden Dreiecke als gleiche, und anderseits, wie sich die Hypothenuse in denselben als das Gleiche der beiden Catheten verhalte). Aber hiemit ist die Construction des Ganzen noch nicht vollendet. Das Reale und Ideale im Realen und Idealen ist indifferenzirt; aber noch nicht das Reale und Ideale selbst wieder. Es entsteht dadurch die neue Diagonallinie BD, die sich als die Indifferenz der beiden

neuen Dreiecke BCD (im Idealen) und BAD (im Realen) zeigt; worauf die letzte Identität im Durchschnittspunct der beiden Diagonalen ruht, und als das Centralgestirn ihre Stralen um sich ausgießt.

I. Sphäre.

Begriff.

§. 7.

1. Moment.

Sinn.

Wir kommen nun zu der Sphäre des Besondern oder des Endlichen. Die erste Einheit ist hier gesetzt, als die Aufnahme des Allgemeinen in ein Besonderes, des Wesens in die Form, oder als das Formwerden eines Allgemeinen. Die Welt, die sich als Gegensatz des Subjectiven verhält, tritt ins Bewußtseyn ein, und nimmt Gestalt an. — Wir sehen hier das allmählige Erwachen der innern Welt.

Nachdem der Mensch in dem Act der Menschwerdung — durch die Handlung des Selbstbewußtseyns — vermöge der höchsten Concentration (auf sich selbst) und Abstraction (von Allem, was nicht Ich ist) sich als Intelligentem nothwendig eine objective Welt entgegenstehend finden, also den ursprünglichen Gegensatz eines Objectiven und Subjectiven zum Theil außer sich sehen mußte; so kann er die Congruenz eines Subjectiven in ihm mit einem Realen außer ihm nur

dadurch sich erklären, daß jenes als Form bestimmt werde von diesem als Stoff, daß dieses das Vorbild, und jenes das Nachbild sey; mit andern Worten: ein Allgemeines einem Besondern eingeprägt werde.

In der ersten Stufe der ersten Sphäre verhält sich demnach die Persönlichkeit als Auffassungsvermögen (eines Vorbildlichen außer ihr), oder erscheint in der Function als Sinn. Seine Form ist Receptivität, und sein Product sind Eindrücke.

Da der Sinn nur aufs Einzelne, Endliche, Besondere geht, auf ein ins Unendliche expandirtes Außereinander sich bezieht, so ist sein Entsprechendes in der unorganischen Welt die Expansion, deren Symbol der Raum, als unendliche Ausdehnung, welcher überhaupt im Realen die Form der Einsenkung des Allgemeinen ins Besondere ist e).

Hieher gehören die philosophischen Versuche derjenigen, die, von einem Stoff und einer Form des Erkennens ausgehend, jenen als etwas Gegebenes betrachten, und die ganze Thätigkeit des Geistes auf das Auffassen und Formen des dargebotenen Materials einschränken. Form und Stoff sind in der höchsten Ansicht nie geschieden; Form ist nur dadurch Form, daß sie ganz Stoff ist, und umgekehrt. Nur auf der untersten Stufe macht die Reflexion diese Trennung.

Anm. Da die Natur jede Stufe durchlaufen hat, welche sie durchlaufen mußte, um zu dem Menschen, dem Individuum des Universums zu gelangen, und

e) Neue Zeitschr. f. spec. Phys. 2tes Stück. S. 48.

dieselbe mit einem Product bezeichnet hat; so muß in dem Geist des Menschen, der nur das zusammengezogene Ideale der Natur ist, wie in dem Organismus desselben, jene Stufenreihe nachgewiesen werden können. Ich enthalte mich aber, in das Einzelne herabzusteigen; obgleich es nicht schwer fallen müßte, wenn anders gegenwärtiger Versuch auf einer richtigen Ansicht beruht.

§. 8.

2. Moment.

Empfindung.

Mit der ersten Einheit ist zugleich auch die zweite gesetzt. Wie jene das in die Form verschmolzene Wesen bezeichnet; so muß diese das Wiederaufgenommenwerden des Besondern ins Allgemeine ausdrücken. Wie dort ein Außereinander, Differenz, herrschend war; so hier ein Zumahl, Indifferenz. Was dort besonder war, muß hier allgemein werden; das Endliche sich auflösen in ein Unendliches; das Leibliche sich verwandeln in ein Geistiges. So wie vorhin der Stoff zu Form geworden, so wie das Besondere (die Form) sich als das Wesen und das Allgemeine als die Form sich gezeigt hat, mithin leiblich geworden war; so muß nun im umgekehrten Verhältniß das Allgemeine wieder als Allgemeines erscheinen, in welches das Besondere sich auflöset.

Indem ich z. B. ein Dreieck erblicke, und zwar ein rechtwinklichtes; so entsteht zu gleicher Zeit in mir

der Eindruck eines solchen Triangels. Aber was ist jenes Dreieck, das sich hier als das Allgemeine zeigt, und zu dem sich der Eindruck als das Besondere verhält? Offenbar selbst nichts, als die in dieser bestimmten Form zum leiblichen Ausdruck gewordene Idee des Dreiecks überhaupt. Daß ich nur das rechtwinklichte Dreieck als solches auffasse (Sinn), ist nicht möglich, ohne daß ich es zurückbilde in die Idee des Dreiecks, mithin das Besondere ins Allgemeine verschmelze, den Eindruck zu einem Ausdruck (der Idee) mache. Der Baum, den ich wahrnehme, ist nicht die Pflanze selbst; er ist nur die materiell gewordene Idee der Pflanze. Daß mir also der Sinn den Eindruck eines Baums gebe, ist nicht möglich, ohne daß zugleich der Eindruck sich mit der Perception der Pflanze vermähle.

Das Vermögen nun, ein Allgemeines in ein Besonderes aufzulösen, nennen wir überhaupt Reflexion; so wie das, das Besondere in ein Allgemeines zu verwandeln, Anschauung. So wie dort die Reflexion im Realen sich als Sinn zeigte; so hier die Anschauung gleichfalls im Realen als Empfindung. Die Form dieser Function der Persönlichkeit ist Spontaneität; ihre Producte sind Perceptionen. Weil die Empfindung auf Idealität zurückführt; so ist ihr Entsprechendes in der unorganischen Welt die Contraction, deren Symbol die Zeit, als Form der Aufnahme des Realen ins Ideale im Realen f) als Punct ist.

f) Ebendaselbst.

§. 9.

3. Moment.

Apperception.

Dem Besondern des Sinns steht das Allgemeine der Empfindung entgegen. Beide müssen sich in einem Dritten indifferenziren.

Das Objective oder Seyn des Sinns nun, durchdrungen von dem Subjectiven der Empfindung, wird zur Vorstellung, dem Product der Apperception. Es ist leicht einzusehen, wie durch diese erst die ganze Sphäre geschlossen wird, da sie es ist, die, als das Durchdringende, den Gegenstand ganz ins Subject versetzt, und das Subject selbst in den Gegenstand verwandelt. Das Materiale des Eindrucks und das Formale der Perception wird in der Vorstellung zu Eins. Durch den Sinn wird ihr Quantum, und durch die Empfindung ihr Quale bestimmt. Was für die Persönlichkeit der Sinn und die Empfindung ist, ist für die Materie Raum und Zeit. Mithin entsprechen dem Eindruck und der Perception die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse, oder Quantität und Qualität der Materie. Aber, für sich allein, bringt weder der Raum Größe, noch die Zeit, in ihrer Abgetrenntheit von Raum, Vielheit oder Zahl in die Materie. Erst dadurch, daß die Zeit den Raum fixirt, und der Raum die Zeit expandirt, entsteht im ersten Fall Größe, und im andern Zahl. Gleicherweise, wie Sinn und Empfindung in einander spielen müssen, um die Vorstellung zu produciren. Aber

wie dieses Ineinandergreifen der beiden entgegengesetzten Factoren nicht möglich war, ohne ein drittes Synthesirendes; so ist auch zu der Durchdringung der Contraction und Expansion, und des Raums und der Zeit ein Drittes nöthig, was dort die Schwere hier die Bewegung ist. Die Schwere ist sonach das Entsprechende der Apperception.

Das Product der Sphäre der Besonderheit ist die Vorstellung; oder da, wie vorhin bemerkt worden, die Reflexion als das endliche Vermögen der Persönlichkeit beschrieben wird, deren Seele der Begriff ist; so kann man überhaupt sagen, daß der Begriff das Bestimmende der ersten Sphäre sey.

II. Sphäre.

Anschauung.

§. 10.

1. Moment.

Verstand.

Getreu dem Urschema der philosophischen Construction, versuchen wir jetzt, in die ideale Welt der Persönlichkeit einzudringen, und müssen also zuförderst das Reale wieder des Idealen, den Sinn in dem Idealen aufzufinden suchen. Der Charakter dieses Vermögens ist dieser, daß es im Unendlichen wieder das Endliche, als Allgemeines ein Besonderes sey. Das Besondere ist die Vorstellung. Da nun die all-

gemeine Vorstellung Begriff genannt wird, so ist der Verstand, als das Vermögen der Begriffe, die Function der Persönlichkeit, sofern diese im Unendlichen wieder auf das Endliche tendirt.

Allgemein heißt der Verstand das Vermögen zu denken — was ist aber Denken anders, als ein Schauen eines Unendlichen im Endlichen? Der Gedanke anders, als das wieder different gewordene Idealische? Oder der Begriff das wieder geformte Wesen?

Wir sehen hieraus, daß der Verstand als solcher das Absolute nicht erfassen kann; so wie das Erkennen desselben überhaupt auch nicht in diese Sphäre fällt (so wenig wie in die erste), da sie doch immer mit einem Übergewicht des Idealen gesetzt ist, und es also in ihr nicht zur höchsten Identität kommt.

Da der Verstand ein Endliches ist, das als solches im Unendlichen durchbricht; so ist sein Entsprechendes die Linie. Denn Linie ist der Raum, bestimmt durch die Einheit der Zeit, mit Vorherrschen der Ausdehnung. Diese Triplicität der Linie, daß sie die Indifferenz des Raums mit der Zeit im Raum darstellt, wird bezeichnet durch die drei Puncte des Magnets, der das allgemeine Construirende der Linie ist, welche die Synthese, die Trennung und die Einheit wieder ausdrückt.

So wie im Verstand wieder die Identität des Endlichen mit dem Unendlichen im Begriff, die Differenz beider im Urtheil, und die Indifferenz der Einheit und des Gegensatzes im Schluß sich ausprägt. —

Im Begriff selbst ist wiederum das Schema der Linie herrschend, indem in der Comparation ein Allgemeines zu einem Besondern wird, in der Abstraction das Besondere in ein Allgemeines sich auflöset, und in der Reflexion das Allgemeine und Besondere in Eins gebildet wird. — Die Eintheilung der Urtheile in Rücksicht auf Quantität, Qualität und Relation gründet sich gleichfalls auf dieses wechselseitige Auseinanderhalten und Vereinen der beiden entgegengesetzten Principe. — Der Schluß endlich ist die Totalität des Begriffs und des Urtheils; indem der kategorische Schluß den Begriff, der hypothetische das Urtheil, und der disjunctive den Schluß im Schluß repräsentirt, so wie überhaupt in der Form jedes Schlusses die Einheit, Vielheit und Allheit dargestellt ist.

Von allgemeinen Begriffen zu reden, ist widersprechend, und von besondern, tautologisch; da jeder Begriff eine Besonderheit ist. Was zu dem ersten Veranlassung gegeben hat, ist ohne Zweifel das unverkennbare Eingreifen eines Allgemeinen in die Form — wiewohl nicht in das Wesen — desselben. So ungereimt es wäre, die Vorstellung des Raums als ein Abstractum verschiedener Räume anzusehen; eben so ungereimt ist es, den Begriff aus der Abstraction mehrerer Einzelheiten entstehen zu lassen. Denn ich möchte wissen, nach welcher Regel ich abstrahiren müßte. So wie der Eindruck oder die Reflexion das real angeschaute — und die Perception das ideal angeschaute Reale ist; so ist der Begriff das real angeschaute

Ideale, oder, wie wir uns vorher ausdrückten, eine allgemeine Vorstellung.

§. 11.

2. Moment.

Intuition.

So wie der Verstand das Allgemeine in das Besondere einpflanzt, so löset es die Intuition wieder ins Allgemeine auf. Sie ist das im Idealen, was die Empfindung im Realen ist, und dasselbe, was wir oben, im Gegensatz der übersinnlichen oder absoluten Anschauung, die sinnliche genannt haben. Da sie die höhere Potenz der Empfindung ist; so entspricht sie der Electricität, deren Schema der Kreis, als der durch den Raum extendirte Punct ist. So wie in der Electricität und im Kreis ein Zurückkehren in die Identität sichtbar ist, so in der Intuition; wie dort, so herrscht hier die Identität vor, da hingegen im Magnetismus und in der Linie die Differenz prädominirend war. Die Grenzen, die der Verstand um den Begriff gezogen hatte, hebt die Intuition auf, und läßt das Besondere in das Allgemeine der Anschauung verfließen.

Dieses Vermögen der Anschauung ist so durchgreifend in allen Operationen des menschlichen Geistes, daß es nach dem, was wir schon vorher darüber gesagt haben, beinahe nicht mehr nöthig scheint, darauf aufmerksam zu machen.

Die Vorstellung (nach der Bestimmung, die wir [§. 9.] von ihr gegeben haben), ist noch nicht Begriff, da sie noch nicht durchgängig aus dem Allgemeinen gleichsam herausgeschnitten ist, welches in der Intuition dem Allgemeinen der Empfindung gegenüber steht. Erst dann, wann sie sich in dasselbe eingetaucht hat, bekommt sie den Charakter des Begriffs. Der Eindruck, den ein Baum in dem Sinn erregte, wird zur Vorstellung, nachdem die Perception des Baums (Pflanze) in ihr eingegangen ist. Die Perception der Pflanze selbst aber muß sich wieder auflösen in die höhere Allgemeinheit des Organismus überhaupt (in der Intuition), damit das, was die Apperception zur Vorstellung machte, von dem umgreifenden Vermögen des Verstandes das Gepräge des auf allen Seiten bestimmten Begriffs erhalte. Oder, um das Beispiel des Dreiecks zu wählen, so gehört zum Begriff eines gleichschenklichten Triangels nicht bloß, daß ich den Eindruck auf die Perception eines Dreiecks überhaupt beziehe; sondern, daß ich diese Perception erst wieder in das Allgemeine des Raums auflöse, und diesen in ein Besonderes gestalte.

§. 12.

3. Moment.

Reproduction.

Um zu bestimmen, wie die Synthese des Besondern und Allgemeinen im Idealen beschaffen seyn müsse, bemerken wir Folgendes: Zur Identität beider kann

es in dieser Sphäre so wenig kommen, als in der ersten, da sie mit einem Übergewicht des Idealen, wie jene des Realen gesetzt ist. Das Product dieser Sphäre, als das Mittlere, muß sich von der Anschauung durch eine größere Besonderheit, und von dem Begriff durch eine größere Allgemeinheit unterscheiden; muß den Begriff aufnehmen in die Anschauung, und die Anschauung in den Begriff; muß mit Einem Wort eine begriffene Anschauung oder ein angeschauter Begriff seyn.

Da es Begriff und Anschauung vermittelt, so liegt es in dem Durchgangspunct des einen in das andere; es ist allgemein im Besondern, und besonders im Allgemeinen. Ohne dasselbe läßt sich nicht begreifen, weder wie das Unendliche der Intuition sich in das Endliche des Verstandes verwandle, noch wie das Endliche des Verstandes sich in das Unendliche der Intuition auflösen kann.

Das, was wir hier beschrieben haben, nennt man Bild. Es ist nothwendig, daß ich, um einen Begriff hervorzubringen, von dem Allgemeinen der Anschauung aus durch ein Solches durchgehe, das weder ganz ideal noch ganz real ist, und von dem Begriff durch ein Solches zur Anschauung zurückkehre.

Man versuche es, einen Begriff von einem thierischen Individuum zu bilden; so muß man, ausgehend von der Intuition des thierischen Organismus, sich ein Bild entwerfen von dem, welches in Rücksicht auf die Intuition besonder, und in Rücksicht auf den Begriff allgemein ist, d. h. von der Classe, in die

das individuelle Thier fallen soll, und dann wird zu gleicher Zeit mit dem Bild auch der Begriff von demselben eintreten. Und umgekehrt, will ich das einzelne Thier auflösen in die Intuition des thierischen Organismus, so kann ich ebenfalls nicht ohne das in die Mitte fallende Bild. (Daß hier, wie diese Operation gewöhnlich beschrieben wird, an keine Abstraction zu denken sey, haben wir bereits gesagt.)

Die Function, in welcher hier die Persönlichkeit wirkt, wäre also das Bildvermögen oder die Reproduction, welche, als das Durchdringende des Begriffs und der Anschauung, dem Chemismus entspricht.

Daß in diese Stelle auch die untergeordneten Arten des Gedächtnisses, der Erinnerungskraft, der sogenannten Ideenverbindung gehören, sieht Jeder ohne weiteres Bemerken.

Wir haben hiemit die zweite Sphäre durchlaufen. Da in dieser das Allgemeine mit einem Uebergewicht über das Besondere gesetzt ist; so können wir überhaupt sagen, daß das Product der ganzen Sphäre, so wie das der ersten als der besondern der Begriff war (§. 9.), das Allgemeine oder die Anschauung sey. —

III. Sphäre.

Idee.

§. 13.

Diese Sphäre ist das Synthesirende der beiden andern, oder, da in ihr Begriff und Anschauung

gleichgesetzt werden sollen, das Reich der Ideen (nach dem §. 2. aufgestellten Charakter der Idee). Da aber das Ideale und Reale in Eins gebildet werden sollen; so ist einmal nöthig, daß, ehe es zur absoluten Identität kommt, die Indifferenzirung beider Factoren selbst wieder unter den Exponenten sowohl des Idealen als des Realen fallen müsse, und dann, daß die Indifferenz im Idealen wie im Realen bloß in Rücksicht auf die absolute Identität Indifferenz, in Rücksicht auf die Gleichsetzung des Idealen und Realen aber selbst wieder Identität des Idealen und Realen sey.

I. Potenz.

Einbildungskraft.

§. 14.

Wir untersuchen nun, wie sich die Indifferenzirung des Realen und Idealen im Realen ausprägen müsse. Im Voraus bemerken wir, daß hier nicht mehr von dem einfachen Idealen noch dem einfachen Realen die Rede seyn könne; sondern von dem potenzirten, von dem Realen, das schon durch ein Ideales, und von dem Idealen, das schon durch ein Reales durchgegangen ist. Der Begriff nur ist das potenzirte Reale, so wie die Anschauung das potenzirte Ideale. Ein solches identisch gewordene Besondere und Allgemeine, im Realen angeschaut, gibt die Idee der Nothwendigkeit; und das identisch gewordene Besondere und Allgemeine, im Idealen angeschaut, die Idee der Freiheit. In dieser ersten Sphäre ist also über-

haupt die Idee der Nothwendigkeit herrschend, und zwar so, daß das in Eins bildende Vermögen derselben die Idee der Freiheit und Nothwendigkeit, die auf seinen beiden Seiten stehen, absolut in Eins verschmilzt. Dieses Vermögen ist die Einbildungskraft.

Wir haben also gefunden:

1) Daß in der Potenz der Einbildungskraft Vorzugsweise die Idee der Nothwendigkeit herrschend sey;
2) daß, da diese Potenz selbst wieder potenzirt ist, einmal die Idee der Nothwendigkeit selbst als solche, und dann die Idee der Freiheit auf beide Seiten fallen, und
3) daß in dem Identitätspunct endlich die absolute Verschmelzung derselben, des Besondern und Allgemeinen, stehen müsse.

Die Einbildungskraft im Realen können wir die materiale; im Idealen die formale, und als Identität die ästhetische oder Einbildungskraft schlechthin nennen;

Da die Einbildungskraft ein Vermögen der Ideen ist, so betrachten wir, welche sie producirt.

§. 15.

1. Moment.

Materiale Einbildungskraft.

Um von der materialen Einbildungskraft anzufangen; so ist also ihr Charakter folgender: Die beiden höchsten Gegensätze sind die einer objectiven und subjectiven Welt. Das Erscheinen des Absoluten unter

dem Gepräge des Objectiven ist die Natur. Da nun hier dasselbe in der Persönlichkeit wiederkehrt, so bringt die materiale Einbildungskraft die Natur für sie hervor; oder mit andern Worten: In der materialen Einbildungskraft wird die Natur auf ideale Weise realisirt. Die Idee der real gewordenen idealen Natur ist die Ide des Rechts. In der Idee des Rechts treffen alle die Charactere zusammen, die wir von dem Product der materialen Einbildungskraft verlangt haben, da sie nämlich (im Idealen) die Identität des Realen und Idealen unter dem Siegel des Realen ausdrückt, mithin die Nothwendigkeit der Natur für das Ideale wiederholt. Die materiale Einbildungskraft ist die unmittelbare Wiederholung der ersten Geburt des Idealen ins Reale, das göttliche Vermögen, das die Menschwerdung Gottes, die ursprünglich die Natur ist, in die subjective Welt einpflanzt, die Natur der Natur sehen läßt.

§. 16.

2. Moment.

Formale Einbildungskraft.

Die Identität des Besondern und Allgemeinen im Idealen angeschaut, gibt die Idee der Freiheit. Da aber die Potenz der Einbildungskraft überhaupt unter dem Exponenten des Realen gesetzt ist; so bricht auch hier die Freiheit nur in Verbindung mit der Nothwendigkeit hervor. Das (im Realen) real gewordene Ideale ist ein objectives Handeln. Mithin

ist das Object der formalen Einbildungskraft ein Handeln, welches ein Aufgenommenwerden des Subjectiven ins Objective bezeichnet.

Die Entzweiung zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen soll aufgehoben werden, und jenes in dieses versinken. Das Besondere, in seiner Losgetrenntheit vom Allgemeinen, ist Freiheit. Das Freie nun soll Eins seyn mit der Nothwendigkeit, in jenem nichts vorkommen, was nicht in dieser.

Der Grund dieses Zusammentreffens liegt weder im Besondern als solcher, noch im Allgemeinen als solcher, da beide in- und durch einander bestehen sollen. Diese Harmonie des Besondern und Allgemeinen, da sie von keinem allein abhängig ist, kann nur als eine prästabilirte angesehen werden, die, indem sie beide bestehen läßt, beide in einander auflöset.

Die Idee der prästabilirten Harmonie, das Product der formalen Einbildungskraft, ist es, die für das Ideale die Identität des Allgemeinen und Besondern ausdrückt.

§. 17.

3. Moment.

Einbildungskraft.

In das dritte Moment der ersten Potenz der dritten Sphäre fällt endlich die absolute in-Eins-Bildung des Idealen und Realen, des Wesens und der Form der Freiheit und der Nothwendigkeit, aus-

gedrückt im Realen überhaupt. Es ist wohl nicht lange zu fragen, als was sich diese Idee aussprechen wird, die das Endliche im Unendlichen, und das Unendliche im Endlichen sehen läßt; die, mit keinem Übergewicht mehr des Realen, wie die Idee des Rechts, noch des Idealen, wie die der prästabilirten Harmonie, gesetzt, die absolute Durchdrungenheit beider darstellt. Das Unendliche ist endlich, und das Endliche unendlich geworden, das Wesen zur Form, und die Form zum Wesen.

Die Idee der Schönheit, das Product der ästhetischen Einbildungskraft, ist die unmittelbare Anschauung Gottes im Realen, die Reflexion des Universums.

Es ist vielleicht nöthig, noch einmal kurz zu zeigen, in welchem Verhältniß die drei Ideen des Rechts, der prästabilirten Harmonie und der Schönheit stehen, und in wie fern die letzte als die Identität der beiden andern zu betrachten sey.

Alle drei haben das miteinander gemein, daß sie in die Potenz des Realen fallen. Das Reale der Idee des Rechts ist ein Seyn, der prästabilirten Harmonie ein Handeln, und der Schönheit das Kunstwerk, welches Seyn und Handeln in Eins bildet. Und da Seyn ein mit Nothwendigkeit Hervorgebrachtes, und Handeln ein mit Freiheit Producirtes ist; so ist das Kunstwerk ein Solches, welches, obgleich mit Freiheit hervorgebracht, doch wieder ganz nothwendig ist.

Und gerade darauf beruht der höchste Zauber und der ganze Reiz der Schönheit, daß sie diese Verschmel-

zung der Freiheit und Nothwendigkeit in unauflöslicher Harmonie zeigt. Jedes vorherrschende Einmischen der Subjectivität stört den Genuß derselben; so wie das Vorgreifen der Nothwendigkeit den gigantischen Productionen der Natur in der alten Fabellehre gleicht, welche den schönen Gebilden der olympischen Gottheiten weichen mußten.

Die Idee des Rechts stellt in die in-Eins-Bildung des Realen und Idealen als das Reale des Realen, die Idee der prästabilirten Harmonie dieselbe in-Eins-Bildung als das Ideale des Realen, und die Idee der Schönheit als absolut aufgelöset in einander dar. Im ersten Fall herrschet das Nothwendige über das Freie; im zweiten macht das Freie seine Rechte gegen das Nothwendige gelten; die Schönheit nimmt beide mit gleicher Absolutheit in sich auf. In der Idee des Rechts wird Gott in seiner Nothwendigkeit, in der Idee der prästabilirten Harmonie in seiner Freiheit, und in der Idee der Schönheit von Angesicht zu Angesicht angeschaut.

In wie fern nun diese Sphäre die dritte ist, so ist offenbar, daß immer das ganze Absolute objectiv wird, als Reales sowohl, denn als Ideales, und als Identität beider. Aber in der Schönheit ist das Absolute am vollkommensten der Seele eingebildet; und wer zur Anschauung derselben gelangt ist, dem ist es vergönnt, das Göttliche in heiliger Umarmung zu genießen.

§. 18.

Es entstünde nun noch die Frage, was der Reflex der Einbildungskraft im thierischen Organismus wäre. Da sie die Identität des Realen und Idealen im Realen darstellt, mithin die Blüthe des Realen selbst ist; so muß ihr ein solches Product entsprechen, das der am höchsten gebildete Magnetismus ist. Dieses ist nun, wie Schelling zeigt g), die Reproduction. In dieser enthält das organische Wesen die unendliche Möglichkeit von sich selbst als Individuum und als Gattung. Eben so ist in der Idee des Rechts das Reich der Persönlichkeit als Individuum, in der Idee der prästabilirten Harmonie als Gattung gesetzt, und in der Idee der Schönheit wird die Gattung als Individuum anticipirt, und das Individuum zur Gattung gesteigert.

III. Sphäre.

2. Potenz.

Gefühl.

§. 19.

Nach dem, was (§. 13.) gesagt worden ist, müssen wir auch in der zweiten Potenz der dritten Sphäre, welche Begriff und Anschauung im Idealen identificirt, wieder ein Allgemeines und Besonderes und die

g) Vorlesungen über die Meth. des academ. Stud. S. 291. f.
Ideen. S. 241.

Identität beider unterscheiden; und wir werden in ihr finden, was in der ersten, nur unter dem Exponenten des Idealen gesetzt.

§. 20.

1. Moment.

Handeln.

Der erste Moment wieder ist überhaupt gesetzt, als die Aufnahme des Idealen ins Reale, ein Realwerden des Idealen. Das real gewordene Ideale ist Handeln. Das Handeln, welches hier vorkommt, unterscheidet sich von dem, von welchem (§. 16.) die Rede war, dadurch, daß es subjectiv ist, da hingegen das letztere objectiv war. Allerdings ist jedes Handeln objectiv, wie es eben bestimmt worden ist. Allein das Handeln, welches wir ausschließlich das objective genannt haben, geht auf das Handeln der Gattung, da es in der Potenz des Realen gesetzt war; da hingegen das, welches in der zweiten Potenz den ersten Moment bezeichnet, sich auf das Individuum bezieht.

Das Handeln begreift immer die Identität der Freiheit und Nothwendigkeit in der Besonderheit. „Nur im Besondern als Besondern ist Freiheit." Aber die Besonderheit ist nur die eine Seite des Handelns. Bloß dadurch, daß das Princip des Unendlichen in das Endliche herabsteigt, und ihm sein Gepräge aufdrückt, wird das Endliche selbst zu Etwas für sich, dadurch, daß es sich im Unendlichen verliert. Das Handeln ist ein ideal gewordenes Seyn. Wie in

diesem das Unendliche dem Endlichen sich eingebildet hat, so in jenem; nur, daß die Fesseln, welche das Seyn im Realen festhalten, beim Handeln verschwunden sind. Beide sind real das Seyn im Realen, und das Handeln im Idealen. So wie dieses das Wesen der Form eingestaltet, so bildet das objective Handeln die Form dem Wesen ein. So wie man das Handeln im Realen ein gewordenes Seyn nennen könnte; so könnte man das Handeln im Idealen als werdendes Seyn bestimmen.

Die Function, in der hier die Persönlichkeit wirkt, müßte auf folgende Art bestimmt werden: Das Unendliche soll endlich werden, ein Ideales real. Jene Function ist also realisirend, oder, da durch sie ein Allgemeines besonder werden soll, individualisirend. Sie gibt dem Wesen Form, oder der Seele einen Leib. Diese Thätigkeit ist nun aber nichts anders als der Wille.

Da diese Potenz die Identität des Realen und Idealen im Idealen darstellt; so ist er auch mit dem Charakter der Freiheit gesetzt. Aber da er das Reale wieder im Idealen ist, tritt seine Freiheit wieder in Verbindung mit der Nothwendigkeit, so wie seine Äußerung, das Handeln, nur die nothwenig gewordene Freiheit ist. Das Höchste des Willens besteht also nicht in einer grenzenlosen Freiheit, wie gewöhnlich behauptet wird, sondern in einer solchen, die durch Nothwendigkeit bestimmt ist.

Die Idee des Willens ist die Idee der Sittlichkeit. Diese ist, weil sie in die zweite Potenz fällt,

also ihrer Form nach mit dem Charakter der Freiheit gesetzt, und zugleich, da sie den ersten Moment bezeichnet, mithin ihrem Wesen nach, ein Aufgenommenwerden in das Reale, in die Nothwendigkeit. Sie geht parallel mit der Idee des Rechts. Beide sind dasselbe, und nur verschieden durch den ideellen Charakter, den die Sittlichkeit trägt. Beide sind objectiv; die eine in der Objectivität, die andere in der Subjectivität. Beide gehen auf ein Individuum; bei der einen ist das Unendliche eines geworden, bei der andern soll das Individuum ein Unendliches werden.

§. 21.

2. Moment.

Wissen.

Der zweite Moment in dieser Potenz ist bezeichnet durch die Zurückbildung des Besondern ins Allgemeine, durch ein Idealwerden des Realen. Auf dieser Beziehung des Concreten auf ein Allgemeines, auf dieser relativen Identität des Realen und Idealen im Idealen beruhet das, was wir Wissen nennen. Die Persönlichkeit, im Wissen wirkend, ist Geist.

Was ist das Wissen der Natur anders, als sie zu einem Abdruck des Geistes zu machen? Was ist das Bestreben, die Naturerscheinungen unter Gesetze zu bringen, als ein Bestreben, das Materielle immateriell zu machen? In der Natur selbst, nach der Lehre der Naturphilosophie, ist das Licht das Ideale, die vergeistigte Materie, das Wissen. Wie sich das Licht

zur Materie verhält, so das Wissen zum Handeln. Das Wissen ist das ideale Handeln, und das Handeln das reale Wissen.

Über das Verhältniß des Handelns und Wissens noch Folgendes. Beide stehen in nothwendiger Wechselwirkung. Es gibt keine Sittlichkeit ohne Erkenntniß. Die Idee der Sittlichkeit lebt nur in- und durch die Idee des Erkennens, und die vermeinte Unabhängigkeit des Handelns vom Erkennen beruht auf einer falschen Vorstellung von der Absolutheit desselben. Wie vermöchte doch der Wille unabhängig zu seyn vom Wissen, da jede Handlung nur der reale Ausdruck eines Gedankens ist?

Die Lücken des Wissens daher mit einem Postulat der praktischen Vernunft ergänzen zu wollen, mit einem Berufen auf eine praktische Nothwendigkeit, müßte durchaus fehlschlagen, und nur die Mangelhaftigkeit einer solchen Philosophie, die sich nicht weiter zu helfen weiß, als mit einem Sollen, in desto stärkeres Licht stellen.

Der Glaube, welcher dieses Verbindungsmittel zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt seyn soll, ist ein Unding, und findet überhaupt in dieser Bedeutung gar nicht statt. Nur in einer Reflexionsphilosophie, die sich auf die Erfahrung beschränkt, und von allem absoluten Wissen abstrahirt, kann er nothwendig seyn. Aber dann ist er auch nur Nothbehelf, der verschwindet, sobald das Wissen sich des Absuten bemächtigt hat. Was der Glaube eigentlich sey, wird sich nachher zeigen.

„Jede Pflicht muß von einer Idee begleitet seyn"; kein Reales ohne Ideales. Je klarer und reiner die Einsicht, desto vollständiger und sittlicher das Handeln. In mente nulla datur volitio, sive affirmatio et negatio, præter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit, sagt Spinoza.

§. 22.

3. Moment.

Gefühl.

Im dritten Moment fließen die beiden andern zur Identität zusammen. Die relative Identität des Idealen und Realen im Realen und Idealen wird jetzt zur absoluten Identität. Mit andern Worten: Die Nothwendigkeit und Freiheit sollen in der Potenz der Freiheit Eins werden. Den Punct nun, wo Nothwendigkeit Freiheit, und Freiheit Nothwendigkeit ist, haben wir im Realen als Idee der Schönheit bezeichnet. Derselbe Punct, nur im Idealen angeschaut, ist die Idee der Heiligkeit. Die höchste Freiheit in ihr, die durch nichts bestimmt wird als durch sich selbst, ist eben daher höchste Nothwendigkeit; und die höchste Nothwendigkeit, die nur sich selbst bestimmt ist eben daher höchste Freiheit.

So wie die Einbildungskraft im Realen die Nothwendigkeit und Freiheit in Eins bildet, so das Gefühl das Handeln und Wissen im Idealen. Dem Gefühl wird also die Idee der Heiligkeit offenbar. Es ist die ideale Einbildungskraft, so wie die Einbildungs-

kraft das reale Gefühl ist. Es ist kein Wissen und kein Handeln; es ist keines von beiden allein; sondern bloß die Identität beider.

Um keinen Mißverstand zu erregen, bemerken wir noch, daß es nicht mit Ahndung oder dergleichen zu zu verwechseln ist. Es ist der Wiederschein des Schöpfungsactes der idealen Welt; und wie die reale Welt Vorzugsweise nach der Idee der Schönheit gebildet ist, so die ideale nach der Idee der Heiligkeit. In dieser concentrirt sich das ganze Reich des Intellectualen; und wer zur lebendigen Anschauung derselben durchgedrungen ist, dem strahlt in seligem Schimmer die hohe Harmonie des Ganzen in reinem himmlischen Licht, das, in der abgebildeten Welt, an den irdischen Leibern gebrochen, nur in Differenzen zersplittert sich zeigt.

§. 23.

Das Entsprechende dieser Potenz in dem animalischen Reich ist, da sie das Ideale auf der höchsten Stufe ausdrückt, die potenzirte Electricität. Als diese ist nun aber in der Naturphilosophie die Irritabilität bestimmt, deren vollkommener Ausdruck lebendige Bewegung ist; so wie endlich Reproduction und Irritabilität in der Sensibilität Eins werden.

§. 24.

Wir haben (§. 13.) gezeigt, daß Einbildungskraft und Gefühl in Rücksicht auf sich selbst das Ideale und Reale absolut in Eins bilden; daß sie aber in Rücksicht

der Besonderheit, mit der sie erscheinen, jedes in seiner Potenz, die Indifferenz ausdrücken. Das Reale der Einbildungskraft und das Ideale des Gefühls muß sich also in der letzten und höchsten Identität, der Wurzel und der höchsten Potenz, die zum Absoluten selbst wird, dem ewigen I, das stets Wurzel und höchste Potenz, also das Potenzlose, zugleich ist, vereinigen.

III. Sphäre.

3.

Identität.

Vernunft.

§. 25.

Dieses UrEine, stets sich selbst Gleiche, von keiner Differenz Befleckte, in dem Alles verschwindet, und in verklärter Gestalt nur aus ihm hervorgeht, dieses Ewige, das in der Einheit Allheit, und in der Allheit Einheit ist, ist die Vernunft. Sie ist das Wort, das im Anfang war, und bei Gott war, und ohne das nichts gemacht ist, was gemacht ist — der ewige Gedanke Gottes, der in die Welt spricht, so wie diese selbst nichts als das Fleischgewordene Wort Gottes ist.

Die Idee der Vernunft ist Wahrheit, die potenzlose Identität der Schönheit und Heiligkeit. Und so sind es diese drei Ideen, die, die unmittelbaren Träger des Göttlichen, am vollkommensten das Absolute in sich aufgenommen haben.

§. 26.

Einbildungskraft, Gefühl und Vernunft erzeugen also aus ihrem ewig fruchtbaren Schoos diese drei Ideen. Aber jede dieser Ideen ist selbst wieder ein Unendliches, da aus dem Unendlichen Unendliches auf unendliche Art entspringt. Zugleich mit Einbildungskraft, Gefühl und Vernunft sind daher eben so viele Organe gesetzt, die aus dem Unendlichen das Unendliche empfangen, und dem Unendlichen ewig zurückgeben. Sie verhalten sich zu jenen, wie Sprache und Gedanke, Äußeres und Inneres. Die Idee der Wahrheit faßt in ihren unendlichen einzelnen Folgen die intellectuelle Anschauung; die Geburten der Schönheit die Phantasie, und die Gebilde der Heiligkeit, als Organ des Gefühls, der Glauben.

Weit entfernt also, daß der Glaube ersetzen sollte, was Wissenschaft nicht leisten kann, ist er, als einzelnes Organ (des Gefühls, so wie intellectuelle Anschauung und Phantasie die Organe der Vernunft und der Einbildungskraft), nur ein integranter Theil zu dem Ganzen, das, selbst ewig, das Ewige auf die höchste und einzige Weise ergreift.

Wissen
und
Wissenschaft.

§. 27.

Da die Idee die Identität des Besondern und Allgemeinen ist, und in dieselbe Identität überhaupt das Wissen fällt; so ist jede Idee die Seele eines

besondern Wissens oder einer Wissenschaft. So viel es also Urideen gibt, eben so viele Wissenschaften sind auch nothwendig, die sich zu ihnen als ihre Leiber verhalten. So wie aber über den Ideen selbst wieder das Absolute in reinem Äther farbenloser Klarheit schwebt; so über den Wissenschaften die ewige Weisheit, die Sophia, die das Leben in seiner Unendlichkeit abspiegelt, und die sich in die einzelnen Wissenschaften, als ihre Verzweigungen, einsenkt.

Der Idee des Rechts, der prästabilirten Harmonie und der Schönheit entspricht die Lehre von Staat, Geschichte und Kunst; der Idee der Sittlichkeit, des Erkennens und der Heiligkeit — Moral, Wissen und Religion; und endlich der Idee der Wahrheit — Philosophie.

In einfacher hoher Schöne ragt der Tempel des All; drei Priester sind es, die in ihm die heiligen Geheimnisse feiern. In ewigem Bunde nahen sie dem hohen Altar, und bringen Gott die geweihten Gaben. Religion, Kunst und Philosophie sind diese drei, die, Eins in dem seligen Verein, gemeinschaftlich das Gemüth dem Ureinen, reinigend, darstellen.

Gleich absolut ist Philosophie, Religion und Kunst — reißest du das Eine aus diesem ewigen Bunde, und das geschlossene Ganze fällt auseinander. In gemessenen Bahnen bewegen sie sich um ihr ewig gleiches Centrum; gleich angezogen und gleich abgestoßen drehen sie in rhythmischer Harmonie den schimmernden Reigen. Was ist es, das in den Werken der Kunst mit dem unwiderstehlichen Zauber dich anzieht, und deine

Seele mit so hoher Wonne durchschauert? Was ist es, das auf den Flügeln der harmonischen Töne dich hebt und hält? das dich in den Gestalten des Lichts der niedern Erde entrückt? dich aus den schweigenden Mienen des Marmorgebilds mit nie vernommenen Tönen anspricht? Ist es nicht dasselbe, was in den Augenblicken religiöser Begeisterung dir erscheint, und dich mit sich fortreißt in eine andere Welt, wohin keine Bedürftigkeit dir folgt, und kein Wahn dich mehr täuscht? Nicht dasselbe, was, bei ruhiger Einkehr in dich selbst, dein Inneres umleuchtet, und in dem Heiligenschein der Wahrheit vor dich tritt, antwortend auf deiner Frage ernsten Ruf?

§. 28.

Wenn das Absolute der Form A = A gleich ist; so muß jedes Erkennen desselben diese Identität bewahren, und darf, wenn sie von einer andern in gewisser Rücksicht verschieden ist, diese qualitative Einheit bloß unter quantitativer, nie unter qualitativer Differenz setzen. Wenn im Satz A = A das A, welches in der Stelle des Objectiven steht, mit einem Übergewicht gesetzt ist, so ist dieß nur dadurch möglich, daß in demselben Fall das andre A mit einem Gegentheil des Übergewichts gesetzt werde. So wie hinwiederum das A in der Stelle des Subjectiven nur dadurch mit einem Plus gesetzt seyn darf, daß unmittelbar auch das andere mit einem Minus gesetzt sey. Denn in diesen beiden möglichen Fällen ist dann die relative Identität doch nur wieder der absoluten gleich.

Und in allen drei Fällen reducirt sich der Satz A=A auf das bloße =.

Wenn nun Kunst, Religion und Philosophie das gleiche Wesen des Absoluten ausdrücken, und sie doch wieder verschieden sind; so kann diese Verschiedenheit bloß quantitativ, nicht qualitativ seyn.

Da nun nach unsrer Construction die Kunst mit einem Übergewicht des Objectiven gesetzt ist; die Religion hingegen mit einem Übergewicht des Subjectiven, und die Philosophie als das Identische beider; so verhalten sich im Allgemeinen Kunst, Religion und Philosophie wie Reales, Ideales und Identität. So wie aber die reale Dimension für die Reflexion gesetzt ist; so folgt die Kunst, die ebenfalls unter die erste Dimension fällt, dem Gesetz der Reflexion. Kunst ist also reflectirend. Sie wirft durch den Spiegel ihrer Darstellungen das Absolute zurück. Wenn nun hingegen der ideale Pol zugleich der Punct der Anschauung ist; so muß gleichfalls die Religion für die Anschauung seyn, was die Kunst für die Reflexion.

Dieß gibt uns zugleich einen neuen Aufschluß über das Wesen beider. Da die Reflexion durch das Bewußtseyn zur Bewußtlosigkeit hindurchgeht, und die Anschauung umgekehrt durch die Bewußtlosigkeit zum Bewußtseyn fortschreitet; so können wir die Religion ein Bewußtseyn in der Bewußtlosigkeit, und die Kunst eine Bewußtlosigkeit im Bewußtseyn nennen. Die Reflexion fängt bewußt an, und endet bewußtlos — so die Kunst; die Anschauung fängt bewußtlos an, und endet bewußt — so die Religion.

So subjectiv die Reflexion ist, so ist sie es nur, um sich im Object zu verlieren; und so objectiv die Anschauung ist, so ist sie doch wieder höchst bewußt.

Ist nun die Religion die qualitative, und die Kunst die quantitative Einheit; so ist die Philosophie die der Relation oder die substantiale.

§. 29.

In der Kunst wird das Absolute nach der Idee der Schönheit objectiv. Nach dem Typus des Universum wird sie selbst wieder nach zwei Seiten sich in ihrer Einheit differenziren, und sowohl die reale als die ideale Welt reflectiren.

Die Kunst, von ihrer realen Seite betrachtet, ist Darstellung der Schöpfung der Materie, und fixirt also die einzelnen Momente derselben a). Diese drei Momente sind das An-sich der Materie selbst, und die beiden relativen Einheiten, in ihren Schematen, als Linie und Kreis angeschaut. Die Linie, als die durch den Raum beherrschte Zeit, entspricht der realen Einheit, und der Kreis, als der durch die Zeit beherrschte Raum, der idealen Einheit. Das In-Eins-Bildende von Linie und Kreis ist das Wesen der Materie selbst.

In so fern nun die Kunst die Linie an den Dingen objectivisirt, ist sie Musik; in so fern den Kreis, Malerei, und in so fern sie den Leib selbst objectiv werden läßt, bildende Kunst. Die Musik ist also die

a) Neue Zeitschr. 2 St. §. 6.
Ideen. S. 315. ff.

reale, die Malerei die ideale Einheit der Kunst, und die Bilderrei die Indifferenz beider Einheiten.

Und da sich Kunst und Religion selbst wieder zu einander verhalten, wie reale und ideale Einheit; so können wir die Kunst als die Musik, und die Religion als die Malerei des Universum bestimmen.

§. 30.

Wie nun die antike Welt b) im Gegensatz der neuen Vorzugsweise die materielle war, so ist die neue Zeit Vorzugsweise eine Herrschaft des Lichts.

Nachdem die Pracht der alten Herrlichkeit zerfallen, und in Trümmer gesunken war der ersten Zeit hoher Glanz — zusammensank das Gebäude des irdischen Staats, folgend der Nothwendigkeit ernstem Gebot — da brach in Osten die Morgenröthe eines neuen herrlichen Tages an, und eine neue Sonne strahlte am Himmel neues Leben. Der Hohepriester dieses ewigen Lichts ist Christus. Zu groß für Ein Zeitalter stellte ihn Gott auf die Scheide der alten und neuen Welt, so daß jene mit einem hellen Schein noch hinuntersank, und diese mit niegesehenem Schimmer zum Thron ihrer Herrschaft trat.

Musik war das Herrschende der alten Welt. Musik begleitete den Krieger in den Kampf für das Vaterland, Musik krönte den heimkehrenden Sieger. Herrlich tönte die Leier des Pindarus zur Feier heiliger

b) Ueber das Verhältniß der antiken Welt zur modernen s. die Constr. der Kunst in den academ. Vorlesungen.

Spiele; in heiligen Rythmus verklärte sich die Versöhnung der Götter mit dem gerechtfertigten Ödipus; göttlich tönt die Klage der Oceaniden am Felsen des unüberwundenen Prometheus, und begierig vernimmt die entzückte Menge das Zürnen Achilleus und des Odysseus Irren aus dem Mund der göttlichen Rhapsoden. Die Musik begleitete Ernst und Spiel, Trauer und Freude — realistisch, wie sie ist, war sie nothwendig ein vorzügliches Erzeugniß des Realismus der Alten.

Und wann entfaltete sich die Malerei zu ihrer schönsten Blüthe? Eine Zeit war es, als das himmlische Licht der Religion herniederstieg, und das Licht der Natur sich auf der Leinwand in geistige Körper hüllte — ein Nachbild jener ewigen Menschwerdung des Sohns, der, aus dem Reich des Lichts kommend, und selbst das Licht, sein geistiges Wesen in körperliches Gewand kleidete.

In der Zeit des Christenthums erst erhoben sich die herrlichen Bildner, die dem unendlichen Sehnen in ihrer Brust die zarteste und zugleich dauerndste Gestalt gaben. Ein Glanz, wie aus einer andern Welt, umgab das göttliche Kind, von ihm selbst ausstrahlend, in der engen Hütte, die wie in einer unscheinbaren Form das größte verbarg — zärtlich blickt die fromme Mutter auf den innig geliebten Sohn. Am Kreuz noch des Einzigen steht sie mit Schmerzzerrissener Seele, die nur das Tröstungswort des Leidenden noch aufrichtet. — Für die Fahnen Christi sanken die muthigen Streiter, nicht achtend des schnöden Lohns um schnö-

den Dienst — sie starben, um wieder aufzuleben in dem Herzen der glaubigen Menge, und verherrlicht im Wiederschein des heiligenden heiligen Lichts. — Die tausend Pfeile, die die Brust des frommen Sebastians durchbohrten, durchdringen noch immer den glaubigen Sinn mit Andacht und Liebe zu dem sterbenden und auferstandenen Heiland.

Verhält sich nun die Religion zur Kunst, wie Malerei zur Musik; so ist Philosophie die Plastik in dem Universum dieses einigen Drei.

§. 31.

Die alte Welt war Natur, die neue fällt unter den Charakter der Geschichte c). Jene war eine Kunstwelt in der engern Bedeutung des Worts, die neue ist eine Welt der Religion.

Daß die Religion in der Geschichte begriffen werde, ergiebt sich aus Obigem, wo wir von dem Wesen der Geschichte sprachen. In dem Absoluten nämlich unterschieden wir zwei Urhandlungen, vermöge welcher es sein Wesen in die Form, und die Form wieder in das Wesen einbildet. Die Einbildung nun des Idealen ins Reale, als Form der Einbildung angeschaut, ist die Natur; und die Zurückbildung des Realen ins Ideale, wieder als Form dieser Einbildung selbst angeschaut, ist die Geschichte. In der Natur werden die Ideen aus der Unendlichkeit in die Endlichkeit eingeführt, und in der Geschichte gehen sie in die Unendlichkeit zurück.

c) Academ. Vorlesungen. S. 145. ff.

Natur und Geschichte stellen die beiden Centra von der Ureklipse vor, die in den Weltkörpern abgebildet erscheint.

Da nun die alte Welt mit der Kunst auf die reale Seite fällt, so repräsentirt sie die Natur, welche die Synthese des Objectiven und Subjectiven im Realen; und da die neue Welt mit der Religion auf die ideale Seite fällt, die Geschichte, welche die Synthese des Objectiven und Subjectiven im Idealen ist.

Die Natur ist endlich und beschränkt, ihr Gegentheil also unendlich und unbeschränkt; jene erscheint als Nothwendigkeit, dieses als Freiheit; jene als ein Zugleich und Zumahl, dieses als ein Nacheinander und Außereinander, d. h. als Geschichte. Aber die Geschichte ist nur frei, bloß im Gegensatz gegen Natur; so wie diese nur nothwendig, bloß im Gegensatz gegen Geschichte. Jede setzt Freiheit und Nothwendigkeit gleich; die Natur unter dem Exponenten des Nothwendigen, die Geschichte unter dem der Freiheit.

Wenn sich also in der Religion Gott in der Geschichte offenbart; so offenbart er sich als gleichsetzend die Nothwendigkeit und Freiheit unter der Form des Freien, d. h. als Vorsehung. Und hiemit hätten wir den vollständigen Begriff von Religion: Anschauung Gottes als Vorsehung. Indem aber eine solche Harmonie, derzufolge das Handeln bei aller Freiheit des Subjects, als objective Nothwendigkeit gesetzt ist, nur subjectiv angeschaut werden kann, und subjective Anschauung = Glauben ist, da, wie schon oben

bemerkt, das Organ der Religion Glaube ist (weil das Vermögen, subjectiv anzuschauen oder zu glauben, das Gefühl ist); so offenbart sich Gott in der Religion dem Gefühl durch Glauben als Vorsehung.

Als das heitere Leben der alten Fabel verschwunden, und erloschen waren die alten Sterne des Occidents; da blickte man sehnsuchtsvoll im Orient nach neuen Gestirnen — und der allgemeine Glaube der Welt unter Augustus nach einem rex ex oriente venturus drängte nach dem neuen Licht, das im Osten aufgehen sollte. Das Christenthum ist diese Religion — denn nur das Christenthum bewährt sich als Religion in der aufgestellten Idee des Worts; das Heidenthum war keine Religion, es war Mythologie — die das Sehnen der Welt löste, und als der erwartete Meßias kam. Es ist sichtlich, wie die Idee des Christenthums als einer Religion der Geschichte im Judenthum geboren werden mußte. Die Juden nämlich waren das einzige Volk der damaligen Welt, das zuerst die Idee der Vorsehung gefaßt, und als durch seine ganze Geschichte durchgreifend angeschaut hatte. Auf diese Idee gründete sich der ganze Organismus ihrer Weißagungen, welcher einzig in seiner Art ist. Aber der Cyclus der Weißagungen war bloß auf Judenthum und jüdische Geschichte eingeschränkt, (was freilich nothwendig war; aber eben dadurch auch die Idee der Vorsehung bloß auf Judenthum und jüdische Geschichte ausdehnte); und diese Beschränkung der Juden in sich, die ächt organisch ist, gibt ihrer Geschichte einen Werth, den sie an sich sonst nicht verdiente.

Jesus von Nazareth nun war es, der diese Idee der Vorsehung ergriff, und zum Gemeingut der Menschheit machte, indem er sie zum Grunde einer Religion legte, die sichtlich das Siegel der Weltherrschaft an der leuchtenden Stirne trug.

Die Stunde war gekommen, da die alte Götterwelt untergehen sollte; die Söhne des Himmels und der Erde erstanden aus dem Schoos der Nacht, in dem sie der neue Gott verschlossen hatte, und rächten sich durch den Sturz seines Reichs. Der heitere Olympus versank — an seiner Stelle ragte siegreich der Ölberg, auf dem im Früheschein des heiligen Auferstehungstages einfach und hehr das Kreuz sich erhob, und da, wo festliche Opfergesänge den gegenwärtigen Gott verherrlicht hatten, ertönten jetzt feierliche Hymnen zum Preis der unsichtbaren Gottheit.

Die gewaltigen Ereignisse, die zwischen den Untergang des Heidenthums und die allmähliche Ausbreitung des Christenthums sich warfen, machten den Übergang vom Reich der Nothwendigkeit zu dem der Freiheit. — Die Apocalypse stellt dieses ungeheure Drama prophetisch dar. d)

§. 32.

Die Grundanschauung des Christenthums ist Anschauung der Welt als Vorsehung oder Offenbarung

d) Man s. über das Verh. des Heidenth. zum Christenth. die academ. Vorles. über Gesch., Constr. d. Christenth., Stud. der Theologie, und dann transs. Ideal. über die Geschichte.

Gottes. Diese Objectivwerdung Gottes als Einheit im Ganzen bei aller Differenz im Einzelnen fällt in die Unendlichkeit. Damit nun aber der Geist des Christenthums, dessen Idee mit der des Reichs Gottes identisch ist, nicht sich verflüchtigte, und in den Äther zurückkehrte, aus dem er genommen war; so mußte es gleich Anfangs sich bestreben, auf irgend eine Art sich in eine Form zu bilden, in die als seinen Leib das ätherische Wesen sich hüllte. Allein diese Form konnte nichts anders als die Idee des Christenthums selbst seyn. Das Christenthum mußte mithin sich selbst zur Form nehmen. Dieses war nur dadurch möglich, daß dasselbe seine Tendenz anticipirte, und das unendliche Nacheinander in einem endlichunendlichen Zumahl darstellte, so, daß in der Getrenntheit des Einzelnen die Objectivität oder Einheit des Ganzen verharrte.

Diese Form ist die Kirche. e) Unendlich ist sie durch ihre Idee, die Unendlichkeit der Geschichte in Einen Moment zu fassen; und endlich durch die Darstellung derselben. In Rücksicht auf ihre Idee ist sie invisibilis; in Rücksicht auf ihre Äußerlichkeit visibilis; so wie, da ihrem Streben, sich eine Totalität zu geben, dem sich Hindernisse des Einzelnen entgegensetzen müssen, militans, aber in Beziehung auf die Sicherheit ihres Ziels, triumphans.

Zugleich folgt nothwendig, daß die Kirche nur Eine seyn könne, da ihre Idee Eine ist, und eine allgemeine oder catholische, weil das Eine zugleich und eben dadurch auch das All ist, und endlich nicht etwas Will-

e) Ebendaselbst.

kürliches, sondern Nothwendiges und Heiliges, dessen Idee schon mit der des Christenthums selbst gegeben war.

(Diese Bestimmungen treffen mit denen zusammen, die die constantinopolitanische Synode von der Kirche gibt: una, catholica. sancta et apostolica ecclesia, oder, wie es die Apologie der augsburgischen Confession erklärt: ecclesiam esse congregationem sanctorum; qui eundem Christum, eundem spiritum sanctum et eadem sacramenta habent..)

Aber damit war das Ganze noch nicht nach allen Seiten hin beschränkt. Die Kirche mußte sich selbst wieder auffassen, in ihrer Universalität von sich ein Bild machen, bei dessen Vollkommenwerdung es sich selbst auflösen, und in das Allgemeine der Kirche verschwinden würde; das Absolute würde als ein sichtbar Gegenwärtiges angeschaut werden, die durch den Mund der ihm geweihten Priester zu der glaubigen Menge redete. — Dies ist die Idee des heiligen Priesterthums, von dem die Hierarchie nur ein unreines Nachbild ist; obgleich sich auch in dieser die Tendenz, die, wiewohl unerkannt, in ihr wirkte, nicht übersehen läßt.

[Die Form der kirchlichen Gebäude war mit der Idee der Kirche zugleich gegeben. Wie in dieser ein Esoterisches und Exoterisches sich unterscheiden, so auch in jenen. Hierüber noch Folgendes. Das Licht f), als das Endliche im Unendlichen dargestellt, ist der absolute Schematismus der Natur. Die Religion nun stellt gleichfalls das Endliche im Unendlichen dar, löset das End-

f) Ideen. S. 142.

liche, das sie nichts für sich bedeuten läßt, in das Allgemeine auf, ist also das, was das Licht in der Natur, und verhält sich zur Kunst, von Seiten der Indifferenz betrachtet, als das Schematisirende, in welchem bloß das Unendliche das Herrschende ist, auf der ideellen Seite das Universum.

Obgleich nun im Organismus das Absolute im Realen sich symbolisirt; so ist in demselben die Pflanze wieder das, was das Endliche ins Unendliche auflöset; da das Thier die absolute Identität abgebildet in sich trägt. Die Pflanze ist wieder das Licht in dem Organischen. — Die Verwandtschaft der Pflanze und des Lichts ist schon sonst hinlänglich dargethan; ich wiederhole also nicht, was darüber gesagt ist. Denn offenbar ist die Pflanze nichts als das organisch gewordene Licht selbst. Da nun zugleich das Verhältniß des Lichts zur Religion angedeutet worden ist; so ergibt sich hieraus, wie die christliche Baukunst, die gothische, Vorzugsweise die Pflanze sich zum Vorbild nehmen mußte.

Wie die Pflanze ihre sehnende Arme zum heiligen Umfangen des Lichts ausbreitet, so steigt der Dom, von den strebenden Zweigen getragen, hinauf zu des Himmels herrlicher Wölbung, und mit ihm dringt, von dürstender Sehnsucht entzündet, der Sinn des Glaubigen über die Schranken des Gegenwärtigen hinüber, um ins Unendliche sich zu versenken.

Die Religion gleicht dem Licht — beide vernichten das Endliche, um es dem Unendlichen zu vermählen,

g) Ideen. S. 81. Neue Zeitschr. 2tes St. S. 49.

in beiden ist das Unendliche das Herrschende; das Endliche gilt nur, als dem Unendlichen verbunden, Etwas.

Der Glaubige gleicht der Pflanze — seine Sehnsucht nach dem Unendlichen ist der Lichtdurst der Pflanze; wie diese in Licht und Licht nur athmet; so zieht jener den Strom des Unendlichen mit nie gesättigten Zügen in sich.

Der Tempel gleicht der Blüthe — wie in jenem der heilige Geist der Religion herab sich in das Herz des Glaubigen senkt, so tritt in dieser das Licht in die Pflanze ein, um mit ihr sich zu begatten; wie in jenem die Gefühle sich heben, um mit Gott in Berührung zu treten, so deutet in dieser das Aufwärtsrichten der Fäden das Verlangen der Pflanze nach dem Licht an; wie in jenem das Gemüth des Glaubigen von den Ausflüssen des Ewigen befruchtet wird, so feiert in dieser die Pflanze ihre Vermählung mit dem Licht.]

§. 33.

Es kann im Christenthum nur zwei symbolische Handlungen geben. Da in demselben das Unendliche sich in der Form der Kirche faßt, so kann dies nur auf folgende Art symbolisch abgebildet werden. Die Kirche ist dasjenige, in dem das Unendliche endlich, und das Endliche unendlich dargestellt ist. Es lassen sich also in ihr die beiden Seiten, einmal die Aufnahme des Unendlichen ins Endliche, und dann die Zurückbildung des Endlichen ins Unendliche unterscheiden. Dort senkt sich das Göttliche ins Irdische ein, hier schwindet das Einzelne ins Allgemeine zurück. Jenes, in einer

symbolischen Handlung abgebildet, ist die Taufe (Ausgießung, Empfang, in sich Aufnehmen des heiligen Geistes); dieses das Abendmahl (die Verbindung des Glaubigen mit Christus im Genuß des Brods und Weins).

Man hat sich schon viele Mühe gegeben, mit exegetischen Gründen zu beweisen, daß die Taufe gar nicht als etwas für alle künftigen Zeiten Geltendes von Jesu empfohlen worden sey, sondern daß sie bloß diejenigen, die vom Judenthum und Heidenthum zur christlichen Religion übergehen wollten, zu dieser einweihen sollte, und mithin von selbst da wegfallen müßte, wo kein solcher Übertritt mehr statt fände. Ich glaube aber behaupten zu müssen, daß bei der Gleichheit der exegetischen Gründe für und gegen die Allgemeingiltigkeit der Taufe (wenn wir dabei überhaupt von solchen Gründen reden wollen) vernünftiger Weise Jesu die Absicht zugeschrieben werden müßte, dieselbe als immerbestehend einzusetzen. Denn wie konnte Jesus anders, als auf eine Handlung denken, die seine Anhänger eben so unterschied, wie die Beschneidung die Juden? Mußte er nicht die Taufe für eben so allgemein verbindlich angesehen wissen wollen, als es jene war? Und dann — mußte Jesus, dessen Geist wohl etwas weiter reichte, als zu einem Commentator des Decalogus nöthig war, und dessen Religion wohl etwas mehr seyn sollte, als gereinigtes Judenthum — warum setzte man dieser letztern Behauptung, die bei all ihrer Seichtigkeit doch sehr in Ansehen steht, nicht die andere entgegen, daß das Christenthum eben so gut gereinigtes Heidenthum

genennt werden könnte? — mußte nicht Jesus eine Handlung suchen, die seine Anhänger sogleich beim ersten Eintritt in sein Heiligthum mit einem viel bedeutenden Wink empfienge? und nicht eine solche Handlung in der schon von Johannes und vorher gebrauchten Taufe finden? und war nicht die Abwaschung das schönste Symbol einer der bisherigen ganz entgegengesetzten Ordnung?

Das Abendmahl, als die symbolisirte Identität des Einzelnen mit Christus (so wie die Taufe die symbolisirte Identität des Geistes mit dem Einzelnen ist), ist die Blüthe des ganzen Christenthums; und der tief geheime Sinn, der in dem Genuß von Brod und Wein liegt, wird durch die Untersuchung noch nicht gefunden, ob das τȢτο εςι von einer substantialen oder sacramentalen oder geistigen Vereinigung zu verstehen sey.

Wie überall, hat auch besonders hier ein frevler Geist der Zeit sich versucht, um das Höchste zu der gemeinsten Natürlichkeit herabzuziehen, damit es verständlich werde.

§. 34.

Wir sehen nun, wie das Unendliche im Christenthum sich ausspreche.

Nach dem, was oben gesagt worden ist, ist dasselbe die Offenbarung Gottes im Idealen. Es ist daher nothwendig, daß sich auch in ihm, wie in der Kunst und Philosophie, da in ihm absolut das Göttliche sich ausprägt, nach dem aufgestellten Urschema aller philosophischen Construction, die drei Potenzen des Göttlichen sich aufweisen lassen müssen.

Von Ewigkeit her gebiehrt Gott der Vater sein Wesen in die Form, das Unendliche ins Endliche, und nimmt das Endliche wieder ins Unendliche zurück. Die Geburt des Idealen ins Reale wird im Christenthum in der Idee Christus symbolisirt, so wie die Zurückführung des Endlichen ins Unendliche in der Idee des heiligen Geists: dies ist das Wesen des Christenthums, welches selbst nichts anders, als die geoffenbarte Dreieinigkeit ist.

In Christus ist Gott erschienen im Fleisch; er ist der Menschgewordene Gott. In seiner Geburt symbolisirt sich das Unendlichendliche, das von Ewigkeit bei Gott war, wie Christus selbst von Ewigkeit her bestimmt war, in seinem Leiden die Unterwerfung des Unendlichen unter die Bestimmung der Zeitlichkeit, der Endlichkeit, und in seinem Tod die Vernichtung des Endlichen abzubilden.

Die Hingabe an das Endliche ist Sünde. So wie mit dieser die Geschichte beginnt; so ist sie die Grundidee des Christenthums. — Der Apostel Paulus, den man den Plato des Christenthums nennen könnte, griff, wie keiner, in das innerste Wesen desselben, und hob den Kern klar und bestimmt hervor. Im Brief an die Römer, der das wichtigste Document der christlichen Religion ist, zeigt er die Nothwendigkeit einer andern Ordnung der Dinge aus der Sünde, die durch Christus selbst abgeschafft sey.

Aus der Freiheit wird die Sünde, und die Freiheit aus der Sünde, dem Abbrechen vom Objectiven. Die Rückkehr ins Ideale ist im Christenthum darge-

stellt unter der Idee der Versöhnung. Aber wie kann das Endliche mit dem Unendlichen versöhnt werden? Sie kann nicht das Werk des Einzelnen seyn, denn dann fehlte ihr die Objectivität des Ganzen; noch des Ganzen, als einer Summe von Einzelnen, denn alsdann gebräche es ihr an der nothwendigen Harmonie; sondern allein des Einzelnen, so fern es als solches das Ganze, und das Ganze, so fern es als solches das Einzelne ist. Dies ist im Christenthum symbolisirt in der Idee eines leidenden und sterbenden Gottes. — Allein auf diese Art fände noch keine wirkliche Versöhnung statt. Das Endliche wäre bloß vernichtet, und auf den Trümmern der Freiheit erhöbe sich das Reich einer blinden Nothwendigkeit. Aber das Endliche soll nur im Gegensatz und in der Empörung gegen das Unendliche aufgehoben, in der höchsten Identität aber als übereinstimmend mit der Nothwendigkeit dargestellt werden. Dieser Widerspruch ist nur so zu vermitteln, daß das Endliche sich selbst opfere, und so seine Freiheit behalte, indem es sie hingibt, und Gott genuggethan werde durch den Opfertod desselben. — Dies ist im Christenthum ausgedrückt durch den Glauben an den Stellvertretenden, freiwillig leidenden Christus. Wir sehen hier zugleich, was wir oben die historische Tendenz des Christenthums genannt haben. Denn der Sündenfall, das Opfer und die Versöhnung endlich des Endlichen mit dem Unendlichen sind die drei Momente der Geschichte, die zusammen die Idee der Vorsehung bilden.

Sobald Christus tod war, war Gott versöhnt, und abgethan die alte Schuld. Und nun erstand er siegreich aus dem Grab, und mit ihm kam der neue Geist, dessen Herrschaft jetzt beginnen sollte.

Paulus war es, der die Idee der Sünde, des Glaubens und der Rechtfertigung im vollständigsten Zusammenhang durchführte, und mit inniger Wärme die Seligkeit des Gerechten beschreibt. „Der letzte Feind, der aufgehoben wird, sagt er, ist der Tod. Denn Gott hat Christus alles unter seine Füße ge-

than. Wenn aber alles ihm unterthan seyn wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles unterthan hat, auf daß Gott sey Alles in Allem."

Wir sehen aus dem Vorhergehenden, wie nothwendig die Aposteln von dem Glauben an den gekreuzigten Meßias ausgehen, und ihn zum Fundament ihres Lehrens und Taufens machen mußten; und wie verloren und sich selbst widersprechend die Bemühung derjenigen sey, die, von dem Wahn einer Reinigung des Christenthums getäuscht, sich bestreben, jenen Glauben, der sich doch so klar und bestimmt in jedem Wort darüber ausspricht, sein symbolisches Gewand zu nehmen, und ihn in etwas Moralisches, in eine Treue gegen seine Überzeugung, und was dergleichen mehr ist, zu verwandeln. Er ist nichts, als das, wofür er sich ausgibt, erfüllt in dieser Bedeutung ganz seine Bestimmung, und ist nichts, außer dieser Bestimmung.

Im Christenthum nichts als Moral finden zu wollen, ist eine ganz verkehrte Ansicht desselben. Abgesehen davon, daß die ersten christlichen Lehrer selbst nicht das Hauptgewicht auf die ethischen Vorschiften legten, läßt sich kein vollständiges System der Moral aus demselben aufstellen.

§. 35.

In Christus ist die reale Seite des Christenthums symbolisirt, im heiligen Geist, der die Rückkehr des mit Gott versöhnten Endlichen ins Unendliche bezeichnet, die ideale. Da das vom Unendlichen ausgegangene Endliche im Geist ins Unendliche zurückkehren soll; so ist klar, was von einem Ausgang des Geistes in Christenthum gesprochen wird; und eben so, da das Endliche vom Unendlichen ausgegangen seyn mußte, ehe es ins Unendliche zurückkehren kann, was von dem Ausgang des Geistes aus Vater und Sohn gelehrt wird, und daß ein richtiges Gefühl die frühern Kirchenlehrer bestimmte, den Ausgang des Geistes auch aus dem Sohn zu behaupten, indem er unmittelbar nur von diesem ausging.

So läng in Christus das Endliche noch nicht sich Gott geopfert hatte, konnte die ideale Herrschaft des Geistes nicht beginnen; „der heilige Geist war noch nicht da, denn Christus war noch nicht verklärt" sagt Johannes.

Daß wir in der Erleuchtung, Durchdringung (unio mystica) und Heiligung, die im Christenthum dem heiligen Geist zugeschrieben werden, die drei Potenzen der idealen Seite desselben wieder finden, braucht nicht erst bemerkt zu werden.

§. 36.

Über Christus und dem Geist schwebt in lauterm Äther der Identität der Vater. In der Einheit Drei, und in der Dreiheit Eins, strahlt ihre stille Majestät in reiner Göttlichkeit, Himmel und Erde, Leben und Tod ewig vereinend. In Erleuchtung, Gnade und Heiligung spricht sie sich aus, und in Glaube, Liebe und Hoffnung faßt sie das Gemüth. Und so „ist jetzt kündlich groß das gottselige Geheimniß: Gott ist geoffenbaret im Fleisch, aufgenommen in die Herrlichkeit."

§. 37.

Gibt es im Christenthum verschiedene Richtungen, so sind nur zwei Directionen möglich.

Wir unterscheiden in ihm ein Unendliches und ein Endliches, das Wesen und die Form. Jenes ist das Religiöse desselben, dieses die Kirche. Da die objective Seite des Christenthums zugleich die Kunstseite ist, wo sich also Vorzugsweise die Kunst der Religion entwickeln mußte; so können wir sie die ästhetische, und die subjective, im Gegensatz gegen diese, die ethische nennen.

Daß das Christenthum frühe sich nach jener Seite ausbildete, lehrt die Geschichte. Es ist äußerst anziehend, zuzusehen, wie die Kirche so bald zur Hierarchie sich bildete, von welch kleinen Anfängen diese ausgieng, wie sie sich allmählig unter den anscheinend ungünstigsten Umständen ausbildete, wie sie in beständigem Kampf erstarkte, und in der Niederlage nur neue Kräfte zum Sieg sich sammelte; wie eine Form derselben in die andre übergieng, die democratische in die

Diöcesan=, diese in die Metropolitanverfassung, diese in das Patriarchal=, und dieses endlich in das Papalsystem, das unter Innocenz III. seinen Culminationspunct erreichte.

§. 38.

Allein über diesem Bestreben, das Objective auszubilden, wurde die ethische Seite des Christenthums vernachläßigt. Das unzuläßige Heer von Consequenzen im Catholicismus, deren erstes Glied der Bischof zu Rom hielt, war an die Stelle religiöser Beschauung getreten, und hatte schon längst den Protestantismus nothwendig gemacht, der die andre Seite der Religion hervorheben sollte, und es hatte nur an einem Manne gefehlt, der sein großes Wort führte. Dieser konnte nirgends anders leicht auftreten, als in Deutschland, dessen politische Existenz ein partiales Abkommen möglich machte.

Das alte Verhältniß des Occidents und Orients, als des Mutterlands der Kunst, mußte sich für Europa so umkehren, daß der westliche und südliche Theil desselben der Wohnsitz der Poesie wurde. Und hier war es auch, wo der Catholicismus (als die Kunst der Religion beabsichtigend) zu seiner schönsten Blüthe sich gestaltete. Aber diese südwestlich Polarität des Christenthums forderte zugleich die nordöstliche, den Protestantismus, der seiner Richtung nach nirgends anders als in den Nordosten von Europa fallen konnte. — Die Entdeckung von Amerika, und vorher die Kreuzzüge bezeichnen den Übergang von einer Periode in die andere, die die Völkerwanderung den vom Heidenthum zum Christenthum.

Daß aber die Spuren des Mannes, der das Wort des Protestantismus zuerst mit Nachdruck aussprach, sogleich verlassen wurden, und seine Lehre in ein hohles Formelnwesen ausartete; daß nun wieder eben so einseitig die andre Seite des Christenthums zurückgesetzt wurde, davon lag die Schuld in dem Verderb der Zeit, in die der neue Saamen einer schönen und glücklichen Bildung fiel.

In unsern Tagen ist es dahin gekommen, daß man das Christenthum bloß als Moral ansieht, und ihm einen Dienst zu erweisen glaubt, wenn man alles Symbolische aus demselben verdrängt, und seine hohen Gestalten in Natürliche verflecht. Seitdem Darstellung des Urchristenthums das Wahrzeichen der neuen Theologie, und psychologische Erklärungen die Basis derselben geworden sind; ist das Geschäft ihrer Aufklärung so glücklich von Statten gegangen, daß Alles so durchsichtig und formlos wie möglich geworden, und jeder bedeutende Hintergrund verschwunden ist. — Was das Christenthum als Moral betrifft, so möchte man fast darauf anwenden, was Paulus an die Thessalonicher sagt: „Von der brüderlichen Liebe aber ist nicht Noth, euch zu schreiben; denn ihr seid selbst von Gott gelehrt, euch unter einander zu lieben.“

§. 39.

Die Vorschläge, die man von Zeit zu Zeit gemacht, und die Versuche, die man in der Rücksicht angestellt hat, eine Verbindung zwischen Catholicismus und Protestantismus hervorzubringen, zeugen von einem richtigen Gefühl der Totalität des Christenthums, die in keinem von beiden dargestellt sey. Aber diese Vereinigung durch Colloquien hervorbringen zu wollen, ist verlorne Mühe. Jede Religionsparthei suche ihre Individualität so vollständig als möglich auszubilden; so wird das Einzelne in seiner Vollkommenheit nothwendig zum Ganzen werden, durch Integration mit dem andern, nach dem es sich alsdann sehnen muß. Und so wird, wenn der Protestantismus catholisch, und der Catholicismus protestantisch geworden ist, die Einheit und Allheit des Ganzen erreicht werden.

Ich vergleiche die beiden Seiten der christlichen Religion zwei Strömen, die, von Einen allumfassenden Ocean ausgeflossen, in großen und langen Krümmungen das alte Ufer suchen und nicht finden, bis sie endlich freundlich die Wogen, reinigend und gereiniget, mischen, und vereint in den Schoos des heiligen Meers zurückkehren.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Petersohn, Carl,

Abhandlung über die Construction des Wissens

Mannheim 1806

Ph.sp. 635
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10136767-3